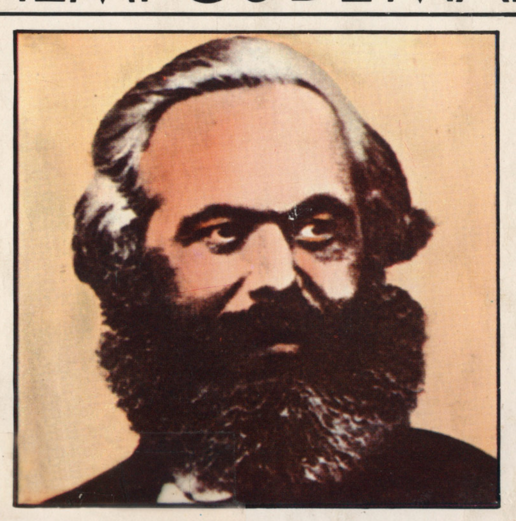
Historia del marxismo

EL MARXISMO EN TIEMPOS DE MARX (1)



(1)

BRUGUERA

PENSADORES Y TEMAS DE HOY
15

HISTORIA DEL MARXISMO

— El marxismo en tiempos de Marx

— El marxismo en la época de la Segunda Internacional

— El marxismo de la Tercera Internacional

— El marxismo hoy

Dirigida por ERIC J. HOBSBAWM, GEORGES HAUPT, FRANZ MAREK, ERNESTO RAGIONIERI, VITTORIO STRADA, CORRADO VIVANTI

Director de la traducción: *Josep M. Colomer*
Traductor de este volumen: *Máximo Loizu*

HISTORIA DEL MARXISMO (1)

EL MARXISMO EN TIEMPOS DE MARX (1)

BRUGUERA

Título original:
STORIA DEL MARXISMO
Traducción dirigida por *Josep M.ª Colomer*

1.ª edición: octubre, 1979
La presente edición es propiedad de Editorial Bruguera, S. A.
Mora la Nueva, 2. Barcelona (España)

Diseño cubierta: Nesié Soulé

Printed in Spain
ISBN 84-02-06650-X (tomo I) / ISBN 84-02-06651-8 (obra completa)
Depósito legal: B. 30.974 - 1979 (I)
Impreso en los Talleres Gráficos de Editorial Bruguera, S. A.
Carretera Nacional 152, km 21,650. Parets del Vallès (Barcelona) - 1979

Nota sobre la traducción

Los textos citados de Marx y Engels se han transcrito de la versión castellana contenida en la edición de las *Obras* completas dirigida por Manuel Sacristán (Barcelona-Buenos Aires-México, 1976, ss., en curso de publicación, citada en adelante como *OME*), edición que se ha utilizado también como referencia para resolver algunos problemas de vocabulario. Para las obras de Marx y Engels aún no publicadas en esta edición se ha recurrido a las *Obras escogidas* (Moscú, 1972 ss.) y a otras ediciones que se citan en las notas.

Asimismo, se han transcrito de las ediciones castellanas existentes las citas de P. Sraffa, V. I. Lenin, R. Luxemburg, F. Nietzsche y J. Stuart Mill, que aparecen en el texto.

Indice

Prólogo (1)

Cuando hace unos años iniciamos el proyecto de esta *Historia del marxismo* no existían obras generales y exhaustivas que estudiaran histórica y analíticamente el desarrollo del marxismo. De hecho, aunque son numerosos los autores que han intentado realizar estudios individuales de este tipo, y aun cuando existen colecciones de ensayos de autores varios, una obra como la que proyectaba el grupo que ha concebido nuestra *Historia* no existe todavía hoy, por lo menos en Occidente. El estudio que más se aproxima a ella continúa siendo la *Historia del pensamiento socialista,* de G. D. H. Cole, pero el tema que aborda sobrepasa ampliamente el marxismo, y además su interés analítico es limitado; de todos modos, la historia del marxismo ha hecho muchos progresos desde el momento en que fue compilada esta obra. Por otra parte, junto al enorme montón de inútiles polémicas y de mediocres subculturas, los últimos veinte años han producido un notable volumen de trabajos sobre aspectos particulares de la teoría y la historia marxistas, que van

(1) La siguiente introducción es una versión levemente modificada del memorándum distribuido a los colaboradores de la *Historia del marxismo.* Por tanto, podrá ayudar al lector a comprender la naturaleza de la tarea que nos hemos propuesto y a juzgar en qué medida hemos conseguido nuestros objetivos.

desde los realizados a gran escala, como la *Historia de la Revolución rusa,* de E. H. Carr, hasta las monografías sobre las más importantes figuras marxistas, sobre las escuelas de pensamiento, sobre la historia, parcial o completa, de los partidos socialdemócratas y comunistas, y hasta los estudios de problemas teóricos extremadamente especializados, como el de G. Sofri acerca del modo de producción asiático en Marx. Por consiguiente, este período, que tal vez más que ningún otro ha visto aumentar la cantidad, la variedad e incluso probablemente la calidad de los escritos marxistas y de los rigurosos estudios sobre el marxismo (con la probable excepción de los años comprendidos entre 1890 y 1914), ha proporcionado, de forma dispersa y no coordinada, una masa de material que actualmente es posible sintetizar. Al mismo tiempo se ha constituido un cuerpo suficientemente vasto de estudios rigurosos como para representar una considerable contribución al trabajo. Tal es justamente el objetivo de esta *Historia del marxismo,* la cual, si bien no deja de ser expresión de un punto de vista perteneciente a estos años setenta, podrá sin duda perdurar como una obra sustancialmente válida para los próximos decenios.

El marxismo, o sea, la corriente teórica que en la historia del mundo moderno ha tenido mayor influencia práctica (y más profundas raíces prácticas), es al mismo tiempo un método para interpretar el mundo y para transformarlo; por consiguiente, su historia debe escribirse teniendo en cuenta este hecho. No puede ser únicamente la historia de lo que los marxistas, comenzando por Marx, han pensado, escrito y discutido, aunque dicha historia se explique a través de la tradicional reconstrucción del árbol genealógico de las ideas y por medio del método marxista del análisis de la relación entre «consciencia» y «ser social» de la que aquélla nace; ha de ser igualmente la historia que examine

los movimientos inspirados, o que se dicen inspirados, en las ideas de Marx, las revoluciones en las que los marxistas han intervenido y las tentativas de construir sociedades socialistas llevadas a cabo por marxistas que se han encontrado en una posición que permitía tales intentos. Por tanto, como la gama teórica de los análisis marxistas y la influencia práctica del marxismo han afectado a casi todos los campos del pensamiento y de la actividad del hombre, el alcance de nuestra *Historia* será necesariamente muy amplio. El marxismo ha tenido una gran importancia política desde las costas del Artico hasta la Patagonia, y desde China hacia Occidente hasta el Perú. Los pensadores marxistas han expresado opiniones de peso en los campos de la matemática, la pintura o las relaciones sexuales, con independencia de la intervención del poder administrativo y estatal en estos campos.

Por todo ello, dar forma y estructura a la historia de un campo tan vasto y aparentemente ilimitado es problema de fundamental importancia. Tal vez les resulte útil a los eventuales lectores de esta *Historia* una esquematización de los principios sobre cuya base se ha intentado organizar.

Empezaremos por el evidente presupuesto de que la historia del marxismo no puede considerarse concluida, porque el marxismo es una estructura de pensamiento todavía viva y porque su continuidad ha sido sustancialmente ininterrumpida desde los tiempos de Marx y Engels. Se supone, pues, que muchos lectores no recurrirán a esta obra movidos exclusivamente por curiosidad académica, de igual modo que podría consultarse una historia de la astrología o de la escolástica medieval, sino estimulados por el deseo de descubrir si el pensamiento marxista contribuye, y en qué, a la solución de los problemas actuales. Hay marxistas que precisamente hoy se están ocupando de tales problemas, y también su actividad pertenece a la historia del

marxismo. Casi siempre intentan expresar su pensamiento refiriéndose a escritos específicos de Marx o de marxistas posteriores, o cuando menos ligarlo a los textos en cuestión. En este sentido, la continuidad del marxismo es bastante más directa y obvia que la de otras escuelas de pensamiento vitales y epónimas, como el darwinismo. No hay científico ocupado en el campo de la evolución que no rinda homenaje a Darwin, pero nadie lee hoy *El origen de las especies* si no es por curiosidad histórica, por mala conciencia o por un interés personal. En cambio, las obras de Marx, incluidas las de su juventud, continúan siendo leídas como contribuciones válidas a la discusión más actual, y lo mismo puede decirse de las de algunos marxistas posteriores.

En segundo lugar, el objeto de esta *Historia* no es un único marxismo específico, un «verdadero» marxismo contrapuesto a otros marxismos falsos o desviacionistas. Como principio, a esta *Historia* pertenecen todas las estructuras de pensamiento que se declaran derivadas de Marx o influidas por sus escritos, comprendidas las de influencia más remota y las que se sitúan lejos de la esfera de los pensadores, los movimientos y las instituciones que se definen como marxistas. En la medida en que algunas ideas derivadas de Marx han entrado a formar parte, como las de Freud o de Darwin, del patrimonio común del lenguaje intelectual, o en la medida en que la discusión académica y política afronta conscientemente problemas planteados por marxistas (aun cuando sólo fuere con fines polémicos), no nos será posible omitirlos, aunque en nuestra obra se les haya de dar un tratamiento marginal.

La amplitud de este programa no implica una posición agnóstica respecto de lo que es marxista y de lo que no lo es, y menos aún respecto de lo que el mismo Marx quería realmente decir y de las interpretaciones más o menos correctas de su pensamiento por los marxistas posteriores. De todos

modos, pertenecen a la historia del marxismo incluso aquellas interpretaciones cuya incorrección fuera demostrable. El marxismo posee una unicidad que le confieren tanto el coherente cuerpo teórico elaborado por Marx, y los problemas prácticos que esperaba resolver por medio de tal cuerpo (por ejemplo, los de la revolución y de la transición a la sociedad socialista), como la continuidad histórica de los principales grupos organizados de marxistas, todos los cuales pueden «colocarse», por así decirlo, en un árbol genealógico cuyo tronco estaría representado por las organizaciones socialdemócratas de los últimos años de la vida de Engels. No obstante, se trata de una «unidad en la diversidad», que no se basa en un acuerdo teórico y político, sino en objetivos comunes (como «el socialismo»), y sobre todo en la adhesión común, en línea de principio, a un cuerpo doctrinario derivado de los escritos de Marx y Engels, con independencia de los añadidos o las modificaciones aportadas a los mismos. Los «marxistas legales» de la Rusia zarista han sido excluidos (al contrario, por ejemplo, que el Bund) desde el momento en que *de iure* y *de facto* dejan de perseguir el objetivo común, aun manteniendo, al menos inicialmente, la fidelidad a la teoría. De modo similar se excluye a los fabianos (al contrario que Bernstein, políticamente muy próximo a ellos y directamente influido por este movimiento), pues rechazaban toda la doctrina mientras que los revisionistas mantenían respecto de ésta actitudes diversas.

Aparte lo dicho, creemos que ni hoy ni tampoco en el pasado hay un solo marxismo, sino muchos marxismos, inmersos, como se sabe, en ásperas polémicas internas en las que los unos llegan a negarles a los otros el derecho a declararse tales. Esta *Historia* no se fija como tarea el decidir sobre la validez de sus respectivas pretensiones, a no ser en un sentido puramente técnico o concreto. La tarea del historiador es demostrar que Marx, al menos en una de las fases más importantes de su pensa-

miento, creyó en la existencia de un «modo de producción asiático»; es observar las consideraciones políticas que llevaron, entre otras cosas, a la eliminación de este concepto de casi todo el marxismo comunista de los años treinta, y valorar los intentos de reintroducirlo a partir de los años cincuenta. No incumbe al estudioso establecer si quienes rechazan el «modo de producción asiático» son mejores o peores marxistas que quienes lo aceptan. Al historiador le incumbe mostrar que entre las numerosas organizaciones de inspiración bolchevique los partidos comunistas ortodoxos (estalinistas) fueron, al menos desde los inicios de los años veinte hasta el final de la década de los cincuenta, los más fuertes e importantes, mientras que los teóricos y los grupos leninistas disidentes apenas recogieron adhesiones numéricas dignas de tal nombre, salvo escasas excepciones locales o a lo sumo regionales. Pero esta constatación no implica juicio de valor alguno sobre la contribución de las distintas organizaciones, grandes o minúsculas, al desarrollo del análisis marxista. El historiador debería abstenerse de juicios de este tipo, a no ser que se fundamenten en suficientes elementos racionales. Podrá tener en cuenta el hecho evidente de que mientras a los comunistas ortodoxos se les impedía prácticamente aplicar cualquier análisis, por ejemplo a los procesos políticos y económicos de la URSS, por motivos obvios los disidentes leninistas dedicaron gran parte de sus energías precisamente a realizar tales análisis. Por lo demás, el historiador se limitará a tomar nota de las divergencias entre estos análisis (por ejemplo, con referencia a la cuestión de si la URSS debería ser considerada un Estado proletario degenerado o una forma de capitalismo de Estado), sin pretender cerrar una discusión todavía viva. Y al contrario, puede y debe afirmar que la ortodoxia dogmática que acabó caracterizando al marxismo ruso tras la muerte de Lenin habría sido muy difícilmente aprobada por Marx. Pero, aun cuando el historiador se encontrara personalmente

en desacuerdo con ella, lo cual es muy probable, habrá no obstante de considerarla como un desarrollo interno del marxismo, desarrollo que palpablemente constituye una de las principales ramas del árbol genealógico del marxismo y que, desde el punto de vista de la política práctica, predominó durante varios decenios en el ámbito de su desarrollo.

La tercera proposición es consecuencia de la segunda. Resulta evidente que una historia colectiva del marxismo tendrá que estar escrita por autores con opiniones distintas en lo que concierne a los aspectos teóricos del análisis marxista o a sus consecuencias políticas. Pero, por diversos motivos, es muy difícil que autores cuyas opiniones se sitúan en extremos opuestos puedan participar en este proyecto; es improbable que quien rechaza la teoría o los objetivos de Marx, o quien no les reconoce valor alguno, pueda aportar una contribución útil a su historiografía, del mismo modo que quienes consideran inútil y perjudicial la Revolución francesa difícilmente tendrán ese mínimo de *Verstehen*, de simpatía intelectual y emotiva, sin la cual no es posible escribir la historia de manera provechosa. Por otra parte, quien considera el marxismo como una teología dogmática encontrará grandes dificultades (aun disponiendo del beneplácito de autoridades oficiales) para poner en tela de juicio o someter a debate posiciones que se siente movido a defender. Queda, no obstante, una amplia gama de interpretaciones y opiniones. Hace veinte años, este hecho hubiera podido hacer imposible la realización de un proyecto colectivo de esta índole, y aún hoy no es fácil la empresa, pero la experiencia ha demostrado que entre los estudiosos del marxismo que alimentan opiniones distintas existe un terreno común suficiente para hacerla practicable. Existe, o puede existir, un acuerdo sobre hechos concretamente verificables. Hay ya un sustancial consenso sobre el valor de numerosa literatura secundaria. Cualquiera que sea su posición política o ideológica, son muy pocos los estudiosos rigurosos que no tengan en gran

consideración obras (aun escritas desde diversos puntos de vista) como la *Historia de la Revolución rusa*, de Carr, la biografía de Trotsky escrita por I. Deutscher, o la de *Rosa Luxemburgo* de J. P. Nettl, o incluso la *Historia de la Socialdemocracia alemana entre 1905 y 1917*, de Carl Schorske, sin por ello compartir muchas de sus tesis. Los años setenta son quizá el primer período, desde los escasos años inmediatamente anteriores a 1914, en que a marxistas de convicciones distintas y a serios estudiosos del marxismo, que sin embargo no se identifican del todo con el marxismo, les resulta posible elaborar una historia colectiva del marxismo que sea algo más que una simple superposición de opiniones divergentes O sea que hoy es posible reconocer la validez de aportaciones escritas por autores de diferente orientación (aunque a veces puedan prestarse a discusión), en lugar de desecharlas como inaceptables.

Este trabajo no pretenderá establecer un acuerdo donde no existe, y menos aún imponer a los colaboradores interpretaciones que no comparten. Sea como fuere, y pese a que sin duda habrá capítulos o párrafos en abierto desacuerdo e incluso en franca contradicción, confiamos en que del conjunto de la obra surgirá un considerable consenso respecto de la historia del marxismo, aunque dicho consenso no concierna a sus desarrollos futuros.

Esto, en lo que concierne a los presupuestos. En cuanto al modo de afrontar el tema, hemos intentado aplicar algunos principios que resultará oportuno señalar a continuación.

El pensamiento y la práctica de Marx y de los marxistas posteriores son un producto de su tiempo y tienen de permanentes lo que poseen de validez intelectual y de conquistas prácticas. Por tanto, deben analizarse insertos en las condiciones históricas en que fueron formulados, teniendo en cuenta al mismo tiempo la situación en que se encontraron

los marxistas al actuar, los problemas que se derivaron de ella y la combinación específica de materiales intelectuales con que construyeron sus ideas. Hablando de manera muy general, Marx realizó su análisis de la «ley del movimiento» del capitalismo a partir de la fase que él vivió, hacia mediados del siglo XIX, y en especial en su versión inglesa; y esto lo hizo al modo de un pensador de su siglo, o sea, de alguien que había recibido un tipo determinado de educación, que se había nutrido de un cuerpo específico de informaciones y experiencias y que compartía algunas de las nociones aceptadas en aquel período... Tal consideración vale también para los marxistas posteriores, para cuyas ideas y acciones los escritos de los marxistas anteriores y las experiencias y tradiciones de los movimientos marxistas representaron evidentemente un elemento formativo determinante. Por dicho motivo, este trabajo intentará establecer no sólo lo que fueron las diversas escuelas de marxismo en los distintos períodos (escuelas no únicamente en sentido metafórico, sino en el literal de las organizaciones, los grupos, etcétera, en los que se preparaba a futuros marxistas), sino también cuáles fueron los escritos de Marx y de otros «autorizados» marxistas de que podía disponerse en cada uno de los períodos y, a ser posible, cuál fue su difusión.

Como producto de una situación histórica específica, el marxismo se desarrolló y se modificó, inevitablemente, como consecuencia de transformaciones históricas más amplias, del cambio de las circunstancias, del descubrimiento de nuevos datos, de las lecciones de la experiencia, por no hablar de los cambios sobrevenidos en la periferia intelectual del propio marxismo. Esto vale para la teoría y para la estrategia del marxismo, pero no implica necesariamente una transformación sustancial de ambas, aun cuando hubo marxistas, como los revisionistas bernsteinianos, según los cuales tal trans-

formación debía producirse. El mismo pensamiento de Marx se desarrolló en esta dirección, por ejemplo, entre 1840 y 1860, y la ulterior evolución del marxismo se debe en gran medida a los intentos de integrar problemas teóricos y prácticos que poco a poco iban naciendo de las nuevas situaciones históricas o de contingencias para las que los escritos de Marx y de Engels no proporcionaban indicaciones específicas o daban indicaciones excesivamente genéricas.

Si excluimos los cambios que no influyeron tanto en el desarrollo de las teorías generales de los marxistas como en el de sus ideas estratégicas y tácticas, las categorías más significativas de los cambios son:

1) el desarrollo del capitalismo mundial, que modificó el sistema hasta el punto de que en diversas ocasiones se reconoció una «nueva fase» del capitalismo, definida, a finales del siglo XIX, como «imperialismo»;

2) la difusión geográfica del marxismo y de los movimientos marxistas, llegando a países del todo diferentes a los de Europa central y occidental, base de gran parte de los análisis concretos de Marx y de los primeros movimientos obreros marxistas (China, por ejemplo);

3) las revoluciones victoriosas, que por vez primera colocaron a los marxistas frente a los problemas de la organización estatal y de la construcción del socialismo, para los cuales la teoría marxista anterior no proporcionaba ninguna indicación práctica (ejemplo típico, Rusia tras la Revolución de octubre);

4) los sucesivos desarrollos en las partes del mundo en que los movimientos o los partidos marxistas se hacen con el poder estatal, para los cuales los escritos de Marx no contenían, a fines prácticos, la más mínima indicación concreta (por ejemplo, las relaciones entre países socialistas);

5) el esquema desigual y divergente (o tal vez convergente) del desarrollo a nivel mundial, que reúne en sí todos los cambios arriba indicados.

Por fortuna, la mayor parte de estas transformaciones tiene lugar cronológicamente, por lo que una adecuada periodización nos permite, aunque con ciertas reservas, presentarlas de manera diferenciada y al propio tiempo en su interacción.

Las principales subdivisiones cronológicas que nos hemos propuesto son las siguientes:

1) *antes de 1848-1850*. Es el período de los orígenes del socialismo y de la formación del pensamiento de Marx. Coincide con la primera gran crisis de desarrollo del primer capitalismo industrial (años 30 y 40), que en algunos países es al mismo tiempo crisis de transición hacia el capitalismo industrial, y con la crisis revolucionaria que tiene su ápice en 1848. Aunque Marx y Engels desempeñaron un activo y relevante papel en la vida política, de hecho no existe aún movimiento marxista alguno.

2) *1850-1875-1883* (2). Es el período clásico del desarrollo capitalista en el siglo XIX: la rápida evolución de un sistema mundial de capitalismo liberal, cuyo centro era Inglaterra, las primeras fases de un gran desarrollo industrial en los más importantes países «desarrollados» de Occidente y la constitución concomitante de un sistema internacional de Estados capitalistas (EE. UU., Alemania, etcétera); el nacimiento de un movimiento obrero en el continente europeo (la Primera Internacional);

(2) Desde el punto de vista de los cambios históricos sería tal vez más lógica una fecha situada en los años 70 (crisis e inflexión de la economía en 1873 Comuna de París en 1871, fin de la Primera Internacional en 1872, unificación del partido socialdemócrata alemán en 1875), pero es más cómoda la fecha de la muerte de Marx. Desde el punto de vista práctico la cosa no comporta gran diferencia, ya que a partir de los primeros años 70 la obra teórica y práctica de Marx es escasa.

la primera «crisis de los países subdesarrollados» (el movimiento revolucionario en Rusia); la Comuna de París, al mismo tiempo la última de las revoluciones jacobinas y la primera de las proletarias. Este período coincide con la maduración del pensamiento de Marx y en él se produce su segunda intervención importante en la actividad política (período de la Primera Internacional). Con la excepción, parcial, de Alemania, aún no existe un movimiento marxista digno de mención, y el ascendente de Marx es mínimo.

3) *1883-1914*. Es el período del marxismo desarrollado sobre todo por hombres y partidos de la Segunda Internacional. Su trasfondo inmediato es la segunda crisis de desarrollo del capitalismo mundial, el período de gran depresión y de tensiones que va de 1873 a 1896, del cual emerge una nueva fase del capitalismo (el «imperialismo»), con nuevas características tecnológicas, económicas, sociales y políticas, y, por consiguiente, con nuevas perspectivas estratégicas que los marxistas se esfuerzan en integrar en sus análisis a partir del final de los años 90 («crisis del marxismo»). No queremos introducir en esta presentación todos los subperíodos principales. Los partidos obreros de masas, cada vez más hegemonizados y dirigidos por el marxismo (del modo en que se formulaba éste por el partido socialdemócrata alemán) y los movimientos revolucionarios marxistas de la Europa oriental y meridional llevan rápidamente al crecimiento de la Segunda Internacional. Tal expansión produce importantes divergencias; por ejemplo:

a) en general, entre movimientos nacionales (la cuestión nacional);
b) entre los países «desarrollados», en donde estos movimientos actúan en condiciones de capitalismo estable y en una situación política burguesa-democrática; se trata de países que todavía se distinguen entre sí según si en ellos los movi-

mientos obreros siguen las directrices marxistas (el continente europeo) o no (los países anglosajones);

c) entre países y regiones subdesarrollados de Europa. En ellos encontramos condiciones de crisis revolucionaria (la *jacquerie* rumana o la Revolución rusa de 1905) y, al mismo tiempo, movimientos revolucionarios casi siempre sometidos a la influencia ideológica de los movimientos proletarios occidentales (la socialdemocracia rusa), aunque enfrentados a problemas por completo diferentes;

d) las primeras fases de los movimientos por la liberación nacional en los países coloniales y semicoloniales del Tercer Mundo, que hasta ese momento eran Estados afectados apenas (salvo algunas excepciones, como la de Indonesia o la influencia de los *narodniki* rusos en la India) por las teorías y la práctica de los socialistas europeos.

Contemporáneamente, la Revolución de 1905 plantea una nueva serie de problemas: los «modelos» de 1789, e incluso el de 1848, no constituyen ya una indicación adecuada, ni siquiera plausible, y la discusión que se origina anticipa los problemas que planteará el poder proletario.

4) *1914-1949* (3). Sin olvidar una o dos importantes subdivisiones, marcadas por la «gran crisis» de 1929-1933 y por la Segunda Guerra Mundial, es el pe-

(3) El inicio de este período es bastante evidente: el hundimiento de la Segunda Internacional en 1914, que además representa un observatorio para examinar por una parte los anteriores desarrollos de las corrientes revolucionarias que más tarde confluyeron en el bolchevismo, y por otra parte el desarrollo de la Revolución de 1917. Su conclusión es más problemática, ya que actualmente el desarrollo mundial es tan desigual que ninguna fecha resulta totalmente satisfactoria para todo el globo. La Revolución china presenta la ventaja de *a)* subrayar la creciente importancia de la liberación colonial, y *b)* coincidir con la estabilización del capitalismo posbélico.

ríodo del marxismo de la Tercera Internacional, que se extiende, de manera muy aproximada, de la Revolución de octubre a la Revolución china.

Se trata del período de la crisis general del capitalismo (guerra, revoluciones, colapso económico, fascismo, guerra), de la Revolución de octubre, que crea el primer país socialista, y de la difusión de los movimientos marxistas en el mundo colonial y semicolonial, como elemento de la revolución en el Tercer Mundo.

La diversidad del desarrollo es tan grande desde ese momento que resulta necesario tomar en consideración tres sectores principales y diferenciados, aunque en interacción:

a) los países desarrollados, en los cuales, tras el hundimiento de las esperanzas en una revolución mundial nacidas en 1918-1923, el sector revolucionario (esto es, en su gran mayoría, el sector comunista) del movimiento marxista representa una minoría (al menos hasta la Segunda Guerra Mundial), mientras prevalecen los movimientos obreros reformistas (incluidos los que hacen referencia a un marxismo cada vez más suavizado), hasta tanto persistan las condiciones de una democracia burguesa;
b) los países subdesarrollados de la Europa oriental y meridional y del Tercer Mundo;
c) la URSS, donde se plantean los problemas de la posrevolución.

Los tres sectores están ligados por desarrollos globales que les son comunes y que los afectan a un mismo tiempo (guerra, crisis posrevolucionaria bélica, depresión, fascismo, guerra), o por un paralelismo cronológico sobre cuya exacta naturaleza no se indaga de momento (por ejemplo, estabilización capitalista y NEP; o industrialización-colectivización-y crisis); pero también por la enorme influencia de

la Revolución de octubre, de la URSS, en el ámbito de los movimientos revolucionarios marxistas, y del Partido internacional monocéntrico, la komintern, cada vez más dominado por los rusos.

5) *de 1949 en adelante.* Es el período del marxismo policéntrico, primero en forma empírica y luego aceptado como tal; se trata del período de la primera estabilización general y duradera del capitalismo internacional desde 1914. Y, también, del período en que triunfa la revolución antiimperialista del Tercer Mundo, triunfo que toma la forma de una descolonización política general y de una victoria parcial de la revolución social, cuyo punto más avanzado es la constitución de varios Estados comunistas. A su vez, el triunfo del comunismo en China es, con mucho, el hecho más significativo. En tercer lugar, es el período en el que la URSS extiende su propio tipo de sistema socialista a numerosos países europeos y logra ser la segunda gran potencia en lo que durante estos años se ha convertido en un sistema internacional basado en una rivalidad bilateral.

La variedad y la complejidad de estos desarrollos y la desintegración de la fuerza marxista predominante en el período 1914-1949, el comunismo rusocéntrico, hacen que sea muy difícil un examen coherente del período. Tal vez lo mejor sea considerarlo como un período de gran expansión del marxismo, pero al mismo tiempo de gran crisis del siglo, pues en él los análisis y las perspectivas de los años 1914-1949 se han modificado sustancialmente a la luz de los acontecimientos sobrevenidos en los tres sectores del mundo.

De momento no proponemos ninguna conclusión cronológica del período. Nuestra *Historia* acabará con un examen de la situación del marxismo en su nueva fase pluralista y policéntrica, y se intentará esclarecer la naturaleza de los distintos tipos de

problemas con los que hoy se enfrenta el análisis marxista, y de las diversas escuelas y corrientes del marxismo de hoy.

Hemos creído oportuno tratar conjuntamente los dos últimos períodos porque en el período comprendido entre 1917 y 1956 el marxismo mundial estuvo dominado, en el plano de la teoría y en el de la práctica, por la existencia de un único movimiento global, cuyo centro era la URSS y cuya cabeza era el Partido comunista soviético. Consiguientemente, la cuarta y última parte de esta obra examinará la situación del marxismo después de 1956, año que marca un importante viraje en la historia del movimiento comunista internacional. No queremos imponer ninguna fecha de terminación a este estudio porque por su propia naturaleza es abierto. No obstante, habrá de tenerse presente que los años inmediatamente anteriores y posteriores a 1975 han significado una importante transformación del capitalismo internacional, o sea, el fin de una larga estabilidad, de una prosperidad no conocida antes y de una expansión económica global, y el inicio de un prolongado período de crisis.

Las principales subdivisiones cronológicas no se limitan a definir la narración, la estructura *événementielle* de nuestra exposición histórica, sino también su esquema analítico. De hecho, el valor de la obra no está en una acumulación o en una síntesis de informaciones, sino en la formulación y la solución de algunos problemas. Allí donde no sea posible dar una respuesta a una cuestión, o en el caso de que el desacuerdo entre colaboradores produzca diversas respuestas alternativas, esperamos que la formulación y la ordenación del material permitan esclarecer la naturaleza de los problemas en cuestión.

Los lectores de nuestra obra podrán formularse

preguntas que creemos pueden explicitarse en los términos siguientes:

a) ¿Cómo ha interpretado el marxismo las complejas transformaciones del mundo?
b) ¿Cómo ha desarrollado estrategias, formas de organización, etcétera, capaces de abrir camino a las transformaciones revolucionarias que habían sido el objetivo de Marx, o a otros objetivos planteados por otros marxistas?
c) Donde ha vencido, ¿de qué modo la revolución se ha dedicado a la edificación de nuevos sistemas sociales de tipo socialista?

Es posible reformular estas preguntas sin alterar el tratamiento histórico del tema (por ejemplo: ¿en qué medida ha sido adecuada la interpretación marxista del mundo?, ¿en qué medida los marxistas han conseguido edificar sistemas o sociedades socialistas?, etcétera). Los problemas analíticos y políticos que los marxistas se han planteado nacen exclusivamente (salvo los planteados en términos muy genéricos y abstractos) en el contexto de situaciones históricas concretas, y en el ámbito de tales situaciones se resuelven. La experiencia de su formulación y de su solución en una contingencia anterior sirve de base para nuevas formulaciones (tal vez modificadas) y para nuevas soluciones (tal vez modificadas) a situaciones nuevas. En otras palabras, las nuevas situaciones concretas permiten a los marxistas dar cuerpo a los contornos de cuestiones y de soluciones hipotetizadas o vislumbradas por algunos elementos específicos del análisis general anterior (de Marx o de cualquier otro teórico marxista) que no se habían profundizado ni concretado. Por consiguiente, el análisis marxista está constituido por una constante y recíproca relación entre doctrinas y experiencias del pasado y situaciones presentes, relación en la que cada una influye en la otra.

Se trata de un proceso ya conocido, aunque no

estará de más esclarecerlo con algún ejemplo. Los marxistas afrontan los problemas de la automación moderna, problemas que difícilmente podían plantearse antes de mediado el siglo XX, a la luz de los proféticos pasajes de los *Grundrisse* de 1857-1858. En cierto sentido, el descubrimiento de la importancia de tales pasajes se debe al surgimiento, en nuestra época, del problema concreto de la automación. En la práctica, hasta los años 50 no se ha planteado el problema de cómo interpretar el carácter del capitalismo de posguerra, y tal planteamiento ha implicado la reconsideración de toda una serie de análisis anteriores, sobre el capitalismo en general, y de sus dos fases sucesivas de desarrollo reconocidas por los marxistas (las fases «clásicas» de los tiempos de Marx, el capitalismo imperialista-monopolista, cuyos análisis se formularon entre 1900 y 1929, así como «la crisis general del capitalismo»...). A su vez, ello implicó importantes consecuencias en los planos estratégico y táctico. ¿En qué medida es justo que los sindicatos revolucionarios adapten su política a las condiciones de una estructura económica capitalista nueva, y estable y próspera a largo plazo, como han hecho *de iure* o *de facto* (aunque con cierto retraso) la CGT y la CGIL tras la evaporación de las esperanzas en una crisis posbélica? ¿En qué medida tal adaptación pudo (o puede) llevar a un inevitable reformismo de tipo socialdemócrata, como afirma la extrema izquierda desde los años 60? Las respuestas a estas preguntas deben, a su vez, fundamentarse en el análisis de la situación que las ha hecho surgir, así como en las fuerzas sociales y políticas que han determinado formulaciones y respuestas o que han apoyado cada una de las estrategias y tácticas posibles.

En cuanto a la relación entre las nuevas respuestas y la masa acumulada de la doctrina marxista anterior, los marxistas han estado siempre divididos entre quienes defendían que aquéllas habían de implicar una «revisión» formal de la doctrina en

cuestión, y quienes no lo estimaban necesario; los primeros, por su parte, se encuentran divididos entre quienes estaban dispuestos a llevar la «revisión» formal hasta el abandono de la doctrina, y quienes optan por seguir siendo «marxistas». Tales diferencias son únicamente importantes desde el punto de vista de la historia doctrinal del marxismo. En la práctica, todo tipo de movimiento marxista que haya tenido un significado concreto y toda versión del análisis marxista que haya ejercido alguna influencia, al menos en algunas fases de su desarrollo, ha modificado las doctrinas del pasado a la luz de las condiciones nuevas. Es tarea del historiador constatar tales modificaciones y analizarlas, independientemente del hecho de que sean tachadas de revisionistas (4).

El tratamiento de los problemas clave del marxismo no puede adaptarse mecánicamente a un esquema cronológico, ni tampoco puede parcelarse según las exigencias de éstos. Existen cuatro soluciones posibles, cada una de las cuales podrá ser utilizada según su conveniencia o la necesidad de una exposición lúcida y sistemática:

1) Individualizar un tema y considerarlo en su conjunto, con independencia del esquema cronológico (tal vez éste sea el método más idóneo para la parte introductoria y para la conclusión).

2) Limitar el tratamiento de un tema exclusivamente al período en que se planteó históricamente (por ejemplo, el tratamiento del análisis general de Marx sobre el capitalismo se limitaría al período

(4) El auténtico "fundamentalismo" marxista (para usar un paralelo teológico) es raro, y donde existe (como en el minúsculo partido socialista de Gran Bretaña, que desde 1905 predica el mismo evangelio) no tiene ningún interés práctico ni teórico. La supuesta fidelidad literal a la doctrina marxista consiste, la mayor parte de las veces, en la elección de un grupo de "textos" extraídos de la doctrina pasada que respondan a las exigencias de quien los elige, o en mantener como cuerpo dogmático la doctrina institucional mientras se aplica de hecho otra teoría no reconocida oficialmente.

1850-1875-1883). Como recurso para obviar esta dificultad utilizaremos, además, semblanzas de marxistas eminentes, que aun insertos en el período a que pertenecen, discutirán también las cuestiones teóricas nacidas de la actividad de sus sucesores. La semblanza de Rosa Luxemburg, por ejemplo, quedará inscrita en el período 1883-1914, presumiblemente a propósito de la discusión, en el período, sobre la estrategia proletaria y el imperialismo. Sin embargo, en la medida de lo posible, definirá y discutirá todo el conjunto de problemas y debates ligados, en dicho período y en épocas posteriores, a la figura de Luxemburg, proporcionando, donde sea necesario, referencias y envíos a períodos posteriores o anteriores.

3) En la medida en que no se incluya en el punto precedente, extender la discusión de determinados problemas más allá de los límites cronológicos en que aparecieron: por ejemplo, en el ámbito del período 1883-1914 nos ha parecido oportuno no limitar la discusión sobre el análisis marxista del imperialismo a sus desarrollos anteriores a 1914 (Kautsky, las influencias hobsonianas, Hilferding, Luxemburg), sino extenderla, por el contrario, a los desarrollos sucesivos (por ejemplo, Lenin y Sternberg), y proporcionar algunas breves anticipaciones sobre el debate de posguerra en relación con las transformaciones del imperialismo o con la validez del análisis (Sweezy, Barrat Brown, Jalée, Kidron, etcétera).

4) Subdividir cronológicamente el tratamiento de un tema, volviendo sobre éste en cada período sucesivo (por ejemplo, los temas del carácter de la revolución proletaria o de las perspectivas del fin, el hundimiento o la transformación del capitalismo, no pueden dejar de recorrer varios períodos, en el contexto de las nuevas condiciones del período mismo).

Como nuestro propósito es ocuparnos de la historia del marxismo y de sus desarrollos, las cues-

tiones que se cruzan con ella serán solamente consideradas en la medida en que conciernan a nuestro tema, o cuando sea necesario para proporcionar un mínimo de información sobre aspectos históricos que de otro modo podrían resultar oscuros. El problema de cómo encontrar un justo equilibrio podrá quedar mejor resuelto o entendido con algunos ejemplos. Así, no pretendemos escribir una historia, por breve que sea, de la Revolución de octubre o del papel que en ella desempeñó Lenin; queremos, en cambio, valorar la contribución de la Revolución de octubre al desarrollo del marxismo y su importancia en el marco de tal desarrollo. Esto significa que nuestra *Historia* pasará por alto a Kerenski, a Kornilov y al acorazado *Aurora*, y que, por el contrario, se detendrá en problemas tales como el carácter del partido bolchevique y su papel revolucionario, la transición de la revolución democrático-burguesa a la proletaria, las previsiones sobre la naturaleza, la estructura y el programa del poder proletario *(El Estado y la revolución)*, la toma del poder en un país al que le faltaban algunas de las condiciones indispensables para la edificación del socialismo («¿Moscú o Berlín?»), la actitud de los diversos marxistas ante la Revolución de octubre, los efectos de ésta sobre los distintos movimientos obreros y socialistas (la fuerza de atracción del bolchevismo y del modelo ruso), etcétera.

Una historia del marxismo no puede dejar de ser también, en parte, una historia de la crítica al marxismo, por lo menos cuando la discusión marxista misma intenta refutar tales críticas o pactar con ellas (por ejemplo, en el campo de la economía, lo que sucedió con las tesis de Boehm-Bawerk). Por lo demás, la crítica antimarxista merece un breve tratamiento cuanto el intento de proporcionar una alternativa al análisis marxista haya significado una contribución sustancial al desarrollo de la ciencia (no marxista) en general: por ejemplo, Max Weber.

De todos modos, no se pretende, en general, proporcionar un tratamiento sistemático del desarrollo del antimarxismo, y es probable que no aparezca la necesidad de hacerlo.

Finalmente, algunas observaciones sobre los dos primeros volúmenes de la *Historia del marxismo.* Se trata de volúmenes que por su naturaleza difieren de los volúmenes siguientes, por cuanto se ocupan de los desarrollos sobrevenidos durante la vida de Marx y Engels, y, sobre todo, de la actividad y de los escritos de los fundadores del marxismo, o sea, del punto de partida de éste. Para los marxistas posteriores, Marx y Engels han sido y siguen siendo un punto de referencia fijo, y desde la muerte de Engels constituyen un cuerpo cerrado de textos y datos a los que los «clásicos» no pueden ya añadir nada. A lo máximo, podrán descubrirse y publicarse escritos inéditos o sacar a la luz aspectos menos conocidos o ignorados de su actividad. Estos escritos y esta actividad pueden ser y están siendo analizados, interpretados y comentados. Además, y sin duda esto habría complacido a Marx y Engels, su método de pensar y de actuar ha sido y está siendo utilizado para interpretar y cambiar un mundo que evidentemente no sigue siendo en muchos aspectos el que era en vida de los fundadores. La primera generación de marxistas tuvo aún la posibilidad de consultar en ocasiones al propio Marx y con más frecuencia a Engels, pero desde 1895 esta posibilidad se esfumó. Es, por tanto, inevitable que la obra de los fundadores haya de ser analizada de forma diferente que la de sus sucesores. Pongamos un ejemplo. Sabemos que Marx consideraba que había evolucionado desde una posición de neohegeliano de izquierda, *a través* de Feuerbach, hacia una posición que, a riesgo de caer en la pedantería, puede definirse como «marxiana», aun cuando solamente fuera un punto de partida de una elaboración y de una evolución teórica posteriores. En qué punto de

su carrera se haya convertido en el Marx «marxiano» es una cuestión que ha suscitado un vivo debate entre marxistas y no marxistas, especialmente tras la publicación de los *Frühschriften* en 1932; un punto crucial en discusión lo constituye la posibilidad de establecer el momento en que tal transición marcó un punto de ruptura y de rechazo con respecto al pensamiento anterior de Marx. Tal debate tenía, o así se creía, amplias implicaciones políticas. Sin embargo, es evidente que a los ojos de Marx el problema, si es que se planteó, tuvo un aspecto por completo diferente. Si alguna vez pensó en la relación entre los *Manuscritos* de 1844 y, digamos, *El Capital,* no es posible que lo hiciera en los términos asumidos por el debate después de 1932. Puede presumirse que considerara estos *Manuscritos* simplemente como una fase de su desarrollo teórico, en los que se incluían opiniones ya abandonadas y otras que aún sostenía. Es del todo improbable que pensara en una confrontación sistemática entre el Marx de 1844 y el de 1867, pues se daba perfecta cuenta de cuál era la continuidad, o la discontinuidad, entre ambas posiciones. Todo lo más podía sentir la necesidad (como en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*) de esclarecer su posición respecto, por ejemplo, a Hegel, a la luz de la crítica y de la moda intelectual del momento. Sus observaciones *ad hoc* no pueden, sin embargo, considerarse a través del mismo prisma que las discusiones posteriores sobre el problema de la continuidad de su pensamiento.

Tal vez sea oportuno proporcionar otro ejemplo. También la relación entre el pensamiento de Marx y el de Engels ha sido fuente de amplios debates, ya en vida de ambos. Algunos autores han llegado a señalar no sólo una diversidad entre los dos pensadores, sino una efectiva incompatibilidad entre los dos pensamientos, o al menos entre sus implicaciones. Está claro que Marx y Engels no fueron pensadores idénticos, por cuanto eran individuos distintos. Engels se daba perfecta cuenta del genio supe-

rior de Marx, si bien no se ha conservado ningún escrito de Marx que trasluciera una mínima conciencia de la inferioridad de Engels. Por lo demás, entre ambos se había establecido sin duda una división del trabajo, en función de la cual determinados temas concernían a uno o a otro; por ejemplo, las cuestiones militares eran competencia de Engels. Y tampoco cabe duda de que entre ambos se produjeron a veces desacuerdos y de que hubo ocasiones en que cada uno de ellos tuvo en cuenta las críticas del otro.

Por otra parte, resulta evidente que su modo de pensar y de trabajar era diferente. Marx, salvo quizá cuando se acababan los plazos, encontraba muy difícil, o casi imposible en la mayor parte de los casos, llevar a término los proyectos de sus obras teóricas de mayor envergadura. Y aun cuando parecía haberlo logrado, no conseguía resistir a la tentación de modificar y reelaborar los textos acabados; lo prueban los sustanciales cambios operados en el primer volumen de *El Capital* entre la primera edición (1867) y las póstumas a cargo de Engels (1884 y 1891). Por el contrario, Engels escribía rápidamente, de manera muv lúcida, impulsado por una preocupación constante, sobre todo tras la muerte de Marx, por la sistemática presentación popular de las ideas de Marx y las suyas propias, más que por un ulterior desarrollo de la teoría. De cualquier modo, es inútil negar que no siempre sus pensamientos siguieron idénticas directrices. Hoy parece claro que el libro que Marx esperaba escribir inspirado en los trabajos de L. H. Morgan y de otros etnólogos coetáneos habría sido bastante distinto (a juzgar por las notas preliminares) del que luego escribiría Engels, intentando atenerse a las intenciones del compañero, con el título de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.*

Por consiguiente, es legítimo y necesario dejar de considerar a Marx-Engels como a un único bicéfalo en lugar de dos pensadores distintos. A pesar de esto, el hecho fundamental continúa siendo una

colaboración que duró una vida entera, sin desavenencia intelectual alguna. Tan estrecha fue esta colaboración, que Marx no sólo reconoció la contribución de Engels a su propio pensamiento sino que incluso llegó a pedirle que escribiera artículos que aparecerían con su nombre (o que se considerarían escritos por él). Nada demuestra que Marx expresara o sintiera la más mínima reserva, por ejemplo, hacia el *Anti-Dühring* de Engels, considerado hoy día como la formulación más genuina de las posiciones engelsianas. En pocas palabras, el análisis de las posibles divergencias entre el pensamiento y la actividad de Marx y de Engels entra sin duda en la historia posterior del marxismo, pero no en la del desarrollo mismo de Marx y Engels.

Estos dos primeros volúmenes deben tomar en consideración los problemas del desarrollo de Marx y Engels, y al tiempo los problemas que surgieron después de que su vida y sus obras se transformaran en marxismo. Desde el punto de vista de la historia del marxismo, la segunda serie de problemas tiene una importancia fundamental: los colaboradores de nuestra obra se han esforzado en tener en cuenta los debates y los desarrollos sucesivamente provocados por la obra de los clásicos, y en detenerse en ellos. Se considera, además, en qué medida el término «marxismo» fue usado en la vida de Marx y Engels, y en qué medida es ya aplicable a su pensamiento; se ocupa de ello, sobre todo, el capítulo de George Haupt, aunque en otros se hace también referencia al problema. Hemos presupuesto que la obra sistemática emprendida por Engels tras la muerte de Marx para publicar un cuerpo de sus propios escritos y los de Marx, para diferenciar en ellos lo que tenía valor permanente, para crear un cuerpo interpretativo y teórico coherente y para esclarecer los problemas mal definidos, constituye la primera fase en la edificación de la principal tradición del marxismo. Sin embargo, no queriendo que este volumen se proyecte fuera del período al que se ha propuesto circunscribirse, se ha intenta-

do a propósito evitar escribir la historia de los clásicos a la luz de los desarrollos posteriores. El período considerado llega hasta 1895, aunque tiene en cuenta los acontecimientos de los años siguientes. El único capítulo que enlaza explícitamente a Marx y Engels con nuestra época es el que esquematiza las vicisitudes de sus escritos desde su primera edición hasta hoy. Evidentemente, se trata de un capítulo indispensable, ya que gran parte de los sucesivos desarrollos del marxismo (por lo menos en lo que concierne a las cuestiones teóricas) ha asumido como punto de partida el cuerpo de textos clásicos disponibles en uno u otro momento; dicho capítulo consiste en gran medida en un comentario y una elaboración crítica de tales textos. Naturalmente, el capítulo no tiene la presunción de competir con los valiosos y voluminosos estudios que ya existen sobre la bibliografía de Marx y de Engels.

En cuanto al desarrollo del pensamiento de Marx y Engels (un capítulo intenta individualizar las aportaciones específicas de Engels), la literatura sobre el tema es ya enorme. No hemos intentado competir directamente con lo que ya ha sido escrito, sino, como ya se ha dicho, proporcionar una base para el estudio de los sucesivos desarrollos del marxismo. Nos hemos propuesto situar a Marx y a Engels en el contexto de su época, y sobre todo en el de la tradición socialista que ellos transformaron. Un capítulo sobre el joven Marx (el primer y transitorio período que concluye entre la mitad y el final de los años 40) era indispensable. En cuanto al resto, hemos intentado examinar tres aspectos del Marx teórico maduro que han sido objeto de un continuo debate desde su muerte: como economista, como filósofo y como historiador. Vale la pena observar que el capítulo sobre Marx economista es el último trabajo escrito por el llorado Maurice Dobb: en el momento de su muerte no se había mecanografiado totalmente el capítulo. Otro capítulo afronta la compleja cuestión de cuál fuera el pensamiento de Marx y de Engels acerca de lo que genéricamente podría-

mos definir como la política, en sus aspectos esenciales del Estado, la revolución y la lucha de clases. Puesto que no ha sido posible mantenerlo separado de las actividades concretas y de los análisis políticos de los clásicos, nos ha parecido oportuno dar a este capítulo un tratamiento más cronológico.

Estos primeros volúmenes no pretenden ciertamente abrir polémicas, aunque sea imposible escribir sobre cualquier aspecto de la vida y la obra de Marx y de Engels sin situarse en una relación de consenso-disenso respecto de las posiciones asumidas por la literatura marxista y antimarxista del siglo pasado y del presente. Las interpretaciones de los autores son personales y en modo alguno se ha pretendido llegar a fundir posiciones diversas, si no divergentes. Tampoco nos hemos propuesto añadir algo nuevo al conocimiento de Marx, de Engels y del movimiento socialista en vida de aquéllos: la enorme masa de erudición dedicada a tales cuestiones por distintas generaciones de estudiosos haría prácticamente imposible semejante objetivo. Queremos, en cambio, sentar las bases sobre las cuales construir los volúmenes siguientes de esta *Historia del marxismo.*

Londres, verano de 1978

ERIC J. HOBSBAWM

El marxismo en tiempos de Marx (1)

ERIC J. HOBSBAWM

Marx, Engels y el socialismo premarxiano

Marx y Engels llegaron relativamente tarde al comunismo. Engels se declaró comunista a finales de 1842 y Marx no lo hizo probablemente hasta el segundo semestre de 1843, tras un ajuste de cuentas complejo y prolongado con el liberalismo y con la filosofía hegeliana. No fueron los primeros ni siquiera en Alemania, país políticamente atrasado. Muchos *Handwerkgesellen,* los obreros alemanes que trabajaban en el extranjero, habían tomado ya contacto con movimientos comunistas organizados y habían hecho surgir al primer teórico comunista nacido en Alemania, el sastre Wilhelm Weitling, cuya primera obra fue publicada en 1838 *(Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte).* Entre los intelectuales, Moses Hess precedió al joven Friedrich Engels, e incluso declaraba ser él quien lo había convertido. De todos modos, resulta irrelevante la cuestión de la prioridad en el ámbito del comunismo alemán. En el inicio de los años 40 existía ya desde hacía tiempo un movimiento comunista floreciente, tanto teórico como práctico, en Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

¿Qué sabían de estos movimientos los jóvenes Marx y Engels? ¿Qué noticias les habían llegado de ellos? ¿Qué relación hay entre su socialismo y el de

sus antecesores y sus coetáneos? En este capítulo intentaremos dar una respuesta a tales interrogantes.

1. *La prehistoria del comunismo*

Pero antes habrá que sacar a relucir a los personajes prehistóricos de la teorización comunista, aunque en general los historiadores del socialismo no olvidan rendirles homenaje: también a los revolucionarios les gusta tener antepasados. El socialismo moderno no deriva de Platón o de Tomás Moro, y menos aún de Campanella, por más que el joven Marx se sintiera impresionado por *La Ciudad del Sol* hasta el punto de incluirla en una «Biblioteca de los más excelentes escritores socialistas extranjeros», proyectada con Engels y Hess en 1845, pero no realizada (1). Obras como éstas tenían cierto interés para los lectores del siglo pasado, pues para los intelectuales urbanos una de las mayores dificultades de la teoría comunista consistía en el hecho de que el funcionamiento concreto de una sociedad comunista carecía de precedentes y muy difícilmente podía describirse en forma plausible. El título del libro de Tomás Moro se convirtió en el término empleado para definir cualquier proyecto de futura sociedad ideal, lo cual, en el siglo XIX, significaba sobre todo sociedad comunista: utopía. Y dado que al menos uno de los comunistas utópicos, E. Cabet (1788-1856), fue también un admirador de Moro, no puede decirse que se eligiera mal el término. Sea como fuere, el procedimiento normalmente seguido por los pioneros del socialismo y el comunismo a principios del XIX, aunque bastante definido para poder ser estudiado, no consistía en derivar sus

(1) Cf. K. MARX y F. ENGELS, *Opere*, Roma 1970 ss., vol. 4, p. 708, nota 200 (cf. también p. 659).

ideas de cualquier autor remoto sino en descubrir, concentrándose en elaborar una teoría propia de la sociedad o de la utopía, la relación con algún pensador antepasado que hubiera edificado repúblicas ideales; después de lo cual, se utilizaban sus construcciones ideales y se le elogiaba. La moda de la literatura utópica (no necesariamente comunista) del siglo XVIII había hecho muy familiares las obras de tal género.

Tampoco los numerosos ejemplos históricos de comunidades cristianas comunistas (independientemente de los distintos grados de conocimiento que de ellas se tenía) pueden considerarse entre los inspiradores de las modernas ideas socialistas y comunistas. No está claro en qué medida las más antiguas de ellas (como las descendientes de los anabaptistas del siglo XVI) llegaron a ser conocidas. No obstante, es cierto que el joven Engels, al mencionar diversas comunidades de este tipo para demostrar la practicabilidad del comunismo, se limitó a ejemplos relativamente recientes: los *shakers* (a quienes consideraba «las primeras personas que en América y en general en el mundo han hecho nacer una sociedad sobre la base de la comunidad de bienes») y los «separatistas» (2). En la medida en que éstos eran conocidos, confirmaban sobre todo una aspiración al comunismo ya existente, pero no se afirmaban como fuente de similares ideales.

No es posible soslayar tampoco, aun cuando se traten de pasada, las antiguas tradiciones religiosas y filosóficas que, con el surgimiento del capitalismo moderno, habían adquirido o revelado una nueva potencialidad de crítica social, o la habían confirmado en el momento en que el modelo revolucionario de una sociedad de economía liberal, marcada por un individualismo sin freno, entraba en con-

---

(2) F. ENGELS, *Descrizione delle colonie comunistiche sorte negli ultimi tempi e ancora esistenti*, en *Opere* cit., vol. 4, pp. 532-538.

flicto con los valores sociales de prácticamente todas las comunidades humanas hasta entonces conocidas. A los ojos de una minoría culta, a la que pertenecían casi todos los teóricos socialistas (e incluso los teóricos de la sociedad), dichas comunidades se encarnaban en una cadena o red de pensadores y filósofos, y sobre todo en una tradición de la ley natural que se remontaba a la antigüedad clásica. Aunque algunos filósofos del siglo XVIII habían intentado modificar tales tradiciones para adaptarlas a las nuevas aspiraciones de una sociedad liberal-individualista, la filosofía heredaba del pasado una fuerte dosis de comunitarismo o incluso, en algunos casos, la idea de que una sociedad sin propiedad privada fuese, en ciertos aspectos, más «natural» que la caracterizada por la propiedad privada o cuanto menos históricamente anterior. Este aspecto estaba especialmente anclado en la ideología cristiana: nada más fácil que ver en el Cristo del *Sermón de la montaña* al «primer socialista» o comunista; si bien la mayoría de los primeros pensadores socialistas no fueron cristianos, más tarde muchos miembros de los movimientos socialistas han encontrado útil esta reflexión. En comparación con la posibilidad de que estas ideas tomaran cuerpo en una serie de textos, cada uno de los cuales comentaba, completaba y criticaba al precedente y formaba parte de la educación formal o informal de los pensadores sociales, la idea de una «sociedad buena», y más particularmente de una sociedad no basada en la propiedad privada, era como mínimo una componente secundaria de su herencia intelectual. Es fácil reírse de Cabet, que enumera una disparatada serie de pensadores, desde Confucio hasta Sismondi pasando por Licurgo, Pitágoras, Sócrates, Platón, Plutarco, Bossuet, Locke, Helvetius, Raynal y Benjamin Franklin, para señalar en el propio comunismo la realización de sus ideas fundamentales; y, efectivamente, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels se

burlaron de esta genealogía intelectual (3). No obstante, ésta representa un genuino elemento de continuidad entre la crítica tradicional de los males de la sociedad y la nueva crítica de los males de la sociedad burguesa: al menos para las personas instruidas.

En la medida en que estos textos y tradiciones más antiguos expresaron concepciones comunitarias, fueron efectivamente el reflejo de uno de los componentes básicos que habían constituido las sociedades europeas preindustriales (sobre todo rurales), así como de los elementos comunitarios todavía más explícitos en las remotas sociedades con las que entraron en contacto los europeos a partir del siglo XVI. El estudio de esas sociedades exóticas y «primitivas» contribuyó de modo notable a la formación de la crítica social en Occidente, especialmente en el siglo XVIII, como lo prueba la tendencia a idealizarlas, contraponiéndolas a la sociedad «civil», en la forma del «buen salvaje», del libre campesino suizo o corso, o en otras formas. Cuanto menos, como en el caso de Rousseau y de otros pensadores del siglo XVIII, se afirmaba que la civilización implicaba también la corrupción de una condición humana originaria, en ciertos aspectos más justa, igualitaria y amable. Se pudo incluso afirmar que tales sociedades, las cuales no habían llegado todavía al estadio de la propiedad privada (sociedad de «comunismo primitivo») proporcionaban un modelo de aquello a lo que las sociedades futuras habrían debido aspirar de nuevo, demostrando que no era irrealizable.

Esta corriente de pensamiento está sin duda presente en el socialismo del siglo XIX, y el marxismo no es ajeno a ella, aunque, paradójicamente, emerge esta corriente con mayor fuerza hacia finales del siglo que en sus primeros decenios, probablemente como consecuencia del creciente interés y del ma-

---

(3) K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Barcelona 1974, p. 632 ss.

yor conocimiento de Marx y Engels por las instituciones comunitarias primitivas (4). Con la excepción de Fourier, los primeros socialistas y comunistas no dan signos de querer mirar hacia atrás, ni siquiera con el rabillo del ojo, hacia una «felicidad primitiva» que de alguna manera pudiera servir de modelo para la futura felicidad humana; y ello pese a que desde el siglo XVI hasta el XVIII el modelo más común para la construcción especulativa de sociedades perfectas había sido el de la novela utópica, en la que se fingía relatar lo que había visto un viajero durante su peregrinación por remotas regiones. En la lucha entre tradición y progreso, entre lo primitivo y lo civilizado, socialistas y comunistas se decantan hacia el mismo lado. Hasta Fourier, que identificaba la condición humana primitiva con el Edén, creía en lo ineluctable del progreso.

El término «progreso» nos lleva a la que sin duda fue la principal matriz intelectual de las primeras modernas críticas socialistas y comunistas de la sociedad, o sea, la Ilustración del XVIII y en especial la francesa. Friedrich Engels es, sin duda, de tal parecer (5) e insiste sobre todo en subrayar su sistemático racionalismo. La razón proporcionaba la base de toda acción humana, de la formación de la sociedad y del modelo respecto del cual «todas las anteriores formas de sociedad y de Estado, todas las

(4) Aunque para Marx la forma original de la sociedad es "tribal", en sus primeros escritos no hay ninguna indicación de que ésta represente una fase de "comunismo primitivo". La nota de Engels a propósito de las comunidades primitivas en el *Manifiesto del Partido Comunista* fue añadida en 1888 (KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Obras*, Edición dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona-Buenos Aires-México, 1976 ss. —en adelante citada como *OME*—, vol. 9, p. 136.)

(5) El *Anti-Dühring* (primer párrafo de la *Introducción*) empieza con las siguientes palabras: "El socialismo moderno es ante todo por su contenido, el producto de la percepción de las contraposiciones de clase entre poseedores y desposeídos, asalariados y burgueses, por una parte, y de la anarquía reinante en la producción, por otra. Pero, en su forma teorética, se presenta inicialmente como una ulterior continuación, en apariencia más consecuente de los principios sentados por los grandes ilustradores franceses del siglo XVIII" incluidos Morelly y Mably (*OME*, vol. 35, p. 17).

representaciones de antigua tradición», eran rechazadas. «A partir de aquel momento, la superstición, la injusticia, el privilegio y la opresión iban a ser expulsados por la verdad eterna, la justicia eterna, la igualdad fundada en la naturaleza y los inalienables derechos del hombre» (6). El racionalismo de las Luces implicaba una aproximación fundamentalmente crítica a la sociedad, incluida lógicamente la sociedad burguesa. Por otra parte, las diversas escuelas y corrientes ilustradas hicieron algo más que proporcionar un simple manifiesto de la crítica social y de las transformaciones revolucionarias: de ellas procede la confianza en la capacidad del hombre para mejorar la propia condición, e incluso (como en Turgot y en Condorcet) en su perfectibilidad, la fe en la historia humana como progreso del hombre hacia la que habría sido la mejor de las sociedades posibles, y los elementos racionales de juicio más concretos sobre la sociedad. Los derechos naturales del hombre no eran simplemente la vida y la libertad, sino también esa «búsqueda de la felicidad» que los revolucionarios, al reconocer justamente su novedad histórica (Saint-Just), transformaron en la convicción de que «la felicidad es el único fin de la sociedad» (7). Aun en su forma más burguesa e individualista, estos criterios revolucionarios contribuyeron a estimular, en tiempos más maduros, una crítica socialista de la sociedad. Es muy improbable que hoy se pueda considerar a Jeremy Bentham como a un socialista; y sin embargo, Marx y Engels, de jóvenes (y tal vez más el segundo que el primero), señalaban que Bentham constituyó el nexo entre el materialismo de Helvetius y Robert Owen, el cual, «partiendo del sistema de Bentham, echa las bases del comunismo inglés» (8). Y, en efec-

(6) ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 17.
(7) Cf. ADVIELLE, *Histoire de Gracchus Babeuf*, París 1884, vol. 2 p. 34.
(8) K. MARX y F. ENGELS, *La Sagrada Familia*, en *OME*, volumen 6, p. 151; F. ENGELS, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, ibid., p. 489.

to, ambos llegaron a proponer la inclusión de Bentham (si no por otra cosa, al menos como consecuencia de lo que aparentaba en la *Political Justice* de William Godwin) en su proyectada «Biblioteca de los más excelentes escritores extranjeros» (9).

No será necesario discutir, a tal propósito, la deuda específica de Marx con las escuelas de pensamiento nacidas en el marco de la Ilustración, por ejemplo en el campo de la economía política y de la filosofía. Es un hecho que Marx y Engels afirmaron justamente que sus predecesores, los socialistas y comunistas «utópicos» pertenecieron a la Ilustración. Si remontaban la tradición socialista a la época anterior a la Revolución francesa, era para llegar a los materialistas filosóficos Holbach y Helvetius y a los comunistas ilustrados Morelly y Mably, únicos de esa época (aparte de Campanella) que aparecen en la Biblioteca de socialistas extranjeros.

A pesar de ello, y aun cuando no parezca haber tenido gran influencia directa sobre Marx y Engels, habrá que tomar brevemente en consideración el papel ejercido por un pensador en particular en la formación de la teoría socialista posterior, Jean-Jacques Rousseau. Resultaría muy difícil definir a Rousseau como socialista; pese a haber elaborado la que sería la versión más extendida de la tesis de que la propiedad privada es la fuente de toda desigualdad social, Rousseau no afirmó que la sociedad justa debía socializar la propiedad, sino solamente que debía garantizar la distribución igualitaria de ésta. Aunque pudiera mostrarse de acuerdo en ello, no desarrolló en ninguno de sus escritos el concepto teórico según el cual «la propiedad es un robo» (luego divulgado por Proudhon), y por otra parte, ni siquiera en sí mismo este principio implica el socialismo, como lo prueba la elaboración realiza-

(9) *Opere* cit., vol. 4, p. 659; Engels a Marx, 17 de marzo de 1845, en *Opere* cit., vol. 38, p. 25. Pero muy pronto la actitud de Marx con respecto a este pensador se hizo menos favorable, aunque el juicio que formula en *La Ideología Alemana* fuera aún positivo.

da por el girondino Brissot (10). De todos modos, a propósito de Rousseau, es necesario hacer dos observaciones: primera, que la visión de la igualdad social basada en la propiedad común de la riqueza y en una reglamentación de todo el trabajo productivo es el desarrollo natural de la tesis de Rousseau; segunda, y más importante, que es innegable la influencia del igualitarismo rousseauniano en la izquierda jacobina, de la cual nacieron los primeros movimientos comunistas modernos: Babeuf apeló en su defensa a Rousseau, y Buonarroti lo señaló como principal inspirador del «partido de la igualdad» (11).

El comunismo que Marx y Engels conocieron primero de todo tenía por consigna la igualdad (12) y precisamente Rousseau era su teórico más influyente. En la medida en que el socialismo y el comunismo de principios de los 40 del siglo XIX fueron franceses (y lo fueron ampliamente), uno de sus componentes originarios era precisamente un igualitarismo de sello rousseauniano. No podrá olvidarse la influencia de Rousseau sobre la filosofía clásica alemana.

2. *La literatura socialista y comunista*

Como se ha dicho, la historia, sin solución de continuidad, del comunismo en cuanto movimiento social moderno se inicia con la corriente de izquierda de la Revolución francesa. Una línea descendente directa enlaza con la conspiración de los «iguales» de Babeuf, a través de Filippo Buonarroti, las asociaciones revolucionarias de Blanqui, de los años 30, y éstas, a su vez, aparecen ligadas, a través de la

---

(10) J. P. BRISSOT DE WARVILLE, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*, 1780; cf. J. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, Barcelona 1971: "La doctrina central del libro, que luego Proudhon hizo famosa, es que 'la propiedad es un robo'."

(11) Cf. ADVIELLE, *Histoire de Gracchus Babeuf* cit., vol. 2, pp. 45, 47, y F. BUONARROTI, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf* (1828) a cargo de G. Manacorda, Turín 1974, pp. 10 ss.

(12) ENGELS, *Anti-Dühring* cit., pp. 99 ss.

Liga de los justos, y de los desterrados alemanes inspirados en ella (convertida luego en Liga de los comunistas), a Marx y Engels, que por cuenta de la Liga redactaron el *Manifiesto del Partido Comunista.* Por consiguiente, es natural que la proyectada «Biblioteca» de Marx y Engels, de 1845, se abriera con dos ramas de la literatura «socialista»: Babeuf y Buonarroti (seguidos de Morelly y Mably), que representaban el ala abiertamente comunista, seguidos por críticos de izquierda de la igualdad formal de la Revolución francesa y por los *enragés* (el Círculo social, Hébert, Jacques Roux y Leclerc). De todos modos, el interés teórico de lo que Engels definiría como un «comunismo ascético que enlazaba con Esparta» (13) no era muy grande. Ni siquiera los escritores comunistas de los años 30 y 40 parecen haber impresionado favorablemente, como teóricos, a Marx y Engels. Así, Marx afirmó que, precisamente por la tosquedad y la unilateralidad de sus primeros teóricos, «no es casual que el comunismo haya visto surgir ante él otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etc.» (14). Aunque leyó sus escritos (incluso los de figuras relativamente menores como Lahautière [1813-1882] y Pillot [1809-1877]), Marx debía bien poco a su análisis social, que sobre todo consistía en la formulación de la lucha de clases como lucha entre los «proletarios» y sus explotadores.

No obstante, el comunismo babouvista y neobabouvista fue importante por dos motivos. En primer lugar, a diferencia de la mayor parte de las teorías socialistas utópicas, estaba empeñado a fondo en la actividad política y, por tanto, no se reducía a representar una teoría revolucionaria, sino que representaba también una doctrina, aun limitada, de praxis política, de organización, de estrategia y de tácti-

(13) *Opere* cit., vol. 25, p. 18.

(14) Sobre las opiniones de Engels, cf. *Progressi della riforma sociale sul continente*, en *Opere* cit., vol. 3, p. 435, escrito para el periódico owenista "New Moral World" en 1843; sobre las de Marx (1843), *ibid.*, p. 155.

ca. En los años 30, sus principales representantes (Laponneraye [1808-1849], Lahautière, Dézamy, Pillot y sobre todo Blanqui), eran activos revolucionarios. Esto, junto a su nexo orgánico con la Revolución francesa (que Marx estudió a fondo), lo hacía extremadamente importante para el desarrollo de su pensamiento. En segundo lugar, aunque la mayoría de los escritores comunistas eran intelectuales marginales, el movimiento comunista de los años 30 ejerció una evidente atracción sobre los trabajadores. El hecho fue señalado por Lorenz von Stein, pero no pasó inadvertido a Marx y Engels; éste, más tarde, recordaría el carácter proletario del movimiento comunista de los años 40, distinguiéndolo del carácter burgués de casi todo el socialismo utópico (15). Por lo demás, los comunistas alemanes, incluidos Marx y Engels, tomaron el nombre de su doctrina de este movimiento francés (que adoptó el nombre de «comunista» hacia 1840) (16).

El comunismo nacido en los años 30 de la tradición neobabouvista francesa, esencialmente política y revolucionaria, se funde con las nuevas experiencias del proletariado en la sociedad capitalista de los albores de la revolución industrial. Ello dio como resultado un movimiento «proletario», aunque pequeño. En la medida en que las ideas comunistas se basaban fundamentalmente en esta experiencia, sufrían de modo directo la influencia del país en que ya existía una clase obrera industrial como fenómeno de masas: Inglaterra. No por casualidad el más eminente teórico comunista francés del tiempo, Etienne Cabet (1788-1856), se inspiró, no en el neobabouvismo, sino en la experiencia vivida en Inglaterra en los años 30 y sobre todo en Robert Owen,

---

(15) Cf. el prólogo de Engels al *Manifiesto,* 1888, en *OME*, vol. 9, pp. 377 ss.

(16) El "Premier Banquet communiste" se celebró en 1840, los escritos *Comment je suis communiste* y *Mon crédo communiste* de Cabet pertenecen a 1841. En 1842, L. von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, bastante difundido en Alemania intentaba por primera vez hacer una distinción entre ambos fenómenos.

entrando así a formar parte de la corriente socialista utópica. Sin embargo, como la nueva sociedad industrial y burguesa podía ser analizada por cualquier pensador en el ámbito de las regiones directamente transformadas por uno u otro aspecto de la «doble revolución» de la burguesía (la Revolución francesa y la revolución industrial inglesa), tal análisis no estaba directamente ligado a la concreta experiencia de la industrialización. En efecto, tal análisis se emprendió contemporánea y autónomamente en Inglaterra y en Francia. Dicho análisis proporcionó una base importante para los sucesivos desarrollos del pensamiento de Marx y de Engels. Hay que observar, entre otras cosas, que gracias a los lazos de Engels con Inglaterra, el comunismo marxiano sufrió desde el principio la influencia intelectual inglesa, además de la francesa, mientras el resto de la izquierda socialista y comunista de Alemania se centró en el conocimiento profundo de los desarrollos franceses (17).

A diferencia del término «comunista», que siempre ha representado un programa, el término «socialista» tenía originariamente un carácter analítico y crítico. Se empleaba para definir a quien tenía una visión particular de la naturaleza humana (por ejem-

---

(17) Cf. *La Ideología Alemana* cit., pp. 552-553, donde Engels alardea de conocer a los "comunistas ingleses", contraponiéndoles la ignorancia de los "socialistas verdaderos" alemanes. La lista: "Tomás Moro los *levellers*, Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, J. Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence" es interesante no sólo por los nombres que contiene sino también por los que omite. No se refiere a los numerosos "economistas del trabajo", destacados en el Marx maduro, especialmente J. F. Bray y Thomas Hodgskin, e incluye personajes actualmente olvidados y familiares a aquéllos que, como Engels, frecuentaron el ambiente de la izquierda radical en los años 40, como John Goodwyn Barmby (1820-1881), que afirmaba haber introducido el uso de la palabra "comunismo"; James Pierrepont Greaves (1777-1842), el "socialista sagrado"; Charles Southwell (1814-1860); un "misionero social" owenista como John Watts (1818-1887) y G. J. Holyoake (1817-1906) (personaje mucho más oscuro) y Joshua Hobson (1810-1876), owenista militante y editor del "New Moral World" y del "Northern Star". Owen, William Thompson John Minter Morgan, T. R. Edmonds y Thomas Spence aparecen aún hoy en cualquier historia del pensamiento socialista inglés.

plo, la importancia fundamental de la «sociabilidad» o de los instintos sociales), lo cual implicaba una visión particular asimismo de la sociedad humana; o bien para definir a quien creía en la posibilidad o la necesidad de un modo especial de acción social, sobre todo en las cuestiones de interés público (como la intervención en el funcionamiento del mercado libre). Estas ideas tenían más posibilidades de ser elaboradas o de resultar atractivas para quienes estaban a favor de la igualdad, como los discípulos de Rousseau, que podían acabar abogando por intervenir sobre el derecho de propiedad (y esto había sido ya defendido en el siglo XVIII por algunos opositores italianos de la Ilustración y por «socialistas») (18), pero no se identificaban completamente con una sociedad basada en la total propiedad colectiva y en la gestión común de los medios de producción. De hecho, tal identificación no entró en el uso común hasta el nacimiento de los partidos políticos socialistas, hacia finales del siglo XIX, y habrá quien sostenga que ni siquiera hoy tal identificación es completa. Así, incluso a finales del XIX hubo quien, siendo decididamente no socialista (en la moderna acepción del término), pudo definirse o ser definido como tal, por ejemplo los «socialistas de cátedra» alemanes o el hombre político liberal inglés, que declaró que «desde ahora todos somos socialistas». Esta ambigüedad programática se extendía incluso a movimientos considerados socialistas por los mismos socialistas. No hay que olvidar que una de las principales escuelas de lo que Marx y Engels definieron como «socialismo utópico», la de los saintsimonianos, «se preocupaba más por la reglamentación colectiva de la industria que por la propiedad cooperativa de la riqueza» (19). Los owenistas —los primeros en utili-

(18) F. VENTURI, *Le mot "socialista"*, II Congrès international d'histoire économique, Aix 1962 Den Haag 1965, vol. II, pp. 825-827.

(19) G. LICHTHEIM, *The Origins of Socialism*, Nueva York 1969, p. 219.

zar el término en Inglaterra (1826), aunque sólo años después se definieron a sí mismos como socialistas— describían la sociedad a la que aspiraban como una sociedad de «cooperación».

De todos modos, en una sociedad en la que lo opuesto al «socialismo» (el «individualismo») (20) implicaba un específico modelo liberal-capitalista del mercado competitivo ilimitado, era natural que el término «socialismo» asumiese la connotación programática de apelativo genérico para todas las aspiraciones a una sociedad organizada sobre la base de un modelo asociacionista o cooperativo, o sea, basada en la propiedad cooperativa antes que privada. El término continuó siendo impreciso, aunque a partir de los años 30 se asoció sobre todo a la reestructuración más o menos radical de la sociedad en el sentido susodicho. Sus partidarios iban desde los reformadores sociales hasta los marginados.

Por consiguiente, será necesario distinguir dos aspectos en el primer socialismo: el crítico y el programático. El crítico estaba constituido por dos elementos: una teoría de la naturaleza humana y de la sociedad, derivada sobre todo de diversas corrientes del pensamiento del siglo XVIII, y un análisis de la sociedad creada por la «doble revolución», en algunos casos inserto en la perspectiva de un desarrollo histórico, o «progreso». La primera no revestía gran interés para Marx y Engels, a no ser en la parte que llevaba (en el pensamiento inglés más que en el francés) hacia la economía política (será oportuno volver sobre ello); en cambio, el segundo, como es obvio, ejerció sobre ellos una notable influencia. También el aspecto programático estaba constituido por dos elementos: una gran variedad de propuestas para la creación de una nueva economía basada

(20) El primer artículo sobre este tema, del saintsimoniano Pierre Leroux unía los dos términos: *De l'individualisme et du socialisme* (1835).

en la cooperación, en los casos extremos mediante la fundación de comunidades comunistas, y un intento de reflexión sobre la naturaleza y las características de la sociedad ideal que se quería construir. Tampoco en este caso, ni Marx ni Engels mostraron interés alguno por el primer componente: a sus ojos, la construcción de comunidades utópicas resultaba políticamente irrelevante, lo que era cierto. Fuera de Estados Unidos, donde adquirió cierta popularidad en su forma laica o en su forma religiosa, nunca se convirtió en un movimiento incisivo en la práctica. A lo máximo podía servir como ejemplo de lo practicable del comunismo. En cuanto a las formas de asociacionismo o de cooperación que tenían mayor influencia política y que ejercían considerable atracción sobre los artesanos y los obreros cualificados en Francia e Inglaterra, todavía no eran suficientemente conocidas por Marx y Engels (por ejemplo, los *labour exchanges* owenistas de los años 30) o éstos las veían con escepticismo. Retrospectivamente, Engels haría un parangón entre los *labour bazaars* de Owen y las propuestas de Proudhon (21). La *Organisation du travail,* de Louis Blanc, que tanto éxito tuvo (diez ediciones entre 1839 y 1948), no tenía a su juicio ninguna importancia, y si la tenía, había que combatirla.

Por otra parte, las reflexiones utópicas sobre la naturaleza de la sociedad comunista ejercieron notable influencia sobre el pensamiento de Marx y Engels, si bien su hostilidad hacia los esbozos y proyectos del futuro comunista ha inducido a muchos estudiosos de las épocas siguientes a infravalorar su importancia. En efecto, todo o casi todo lo que Marx y Engels han dicho acerca de la forma concreta de la sociedad comunista se basa en los primeros escritos utópicos —por ejemplo la abolición de la diferencia entre ciudad y campo derivada, se-

(21) Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 274.

gún Engels, de Fourier y Owen— (22), o la abolición del Estado (de Saint Simon) (23)— o es fruto de una discusión crítica de los temas de los utópicos.

3. *Tres grandes utópicos: Owen, Saint-Simon y Fourier*

El socialismo premarxiano queda, pues, profundamente incorporado a las obras sucesivas de Marx y Engels, aunque en forma doblemente distorsionada: hicieron un uso extremadamente selectivo de sus predecesores, y además sus escritos más maduros no rechazan necesariamente la influencia que los primeros socialistas ejercieron en los años de su formación. Así, el joven Engels se interesó bastante menos por los saintsimonianos que en su época madura, y en cambio las referencias a Cabet, que no aparece en el *Anti-Dühring,* son bastante numerosas en los escritos anteriores a 1846 (24).

Sea como fuere, desde el inicio o casi, Marx y Engels habían localizado a tres pensadores «utópicos» dignos de especial atención: Saint-Simon, Fourier y Robert Owen. En sus confrontaciones, Engels mantiene, incluso en sus últimos tiempos, el juicio expresado a comienzos de los 40 (25). Owen es visto por Marx y Engels de manera algo distinta que los dos restantes, y no sólo porque Engels (que estaba en estrecho contacto con el movimiento owenista inglés) se lo había presentado a Marx (el cual difícilmente lo habría podido conocer de otro modo, al no haberse traducido aún sus obras). Al contrario que Saint-Simon y Fourier, Owen es definido como «co-

(22) *Ibid.,* p. 303.

(23) En general, sobre la deuda de Marx y Engels con respecto a los utópicos, véase el *Manifiesto* donde se enumeran sus "principios positivos acerca de la sociedad futura" (p. 166).

(24) ENGELS, *Progressi della riforma sociale* cit., pp. 433 ss.; Cabet es defendido escrupulosamente de las interpretaciones erróneas de Grün en *La Ideología Alemana* cit., pp. 594 ss.

(25) Cf. el proyecto de "Biblioteca" cit., en el que ya aparecen juntos.

munista» por Marx y Engels desde el inicio de los años 40: entonces, como más tarde, Engels se sentía positivamente impresionado por el buen sentido práctico y el talante inteligente con que Owen había proyectado sus comunidades utópicas («incluso desde el punto de vista de un especialista, bien poco se puede decir contra la organización particular») (26). Además, algo tomó de la irreductible hostilidad de Owen hacia los tres grandes obstáculos a la reforma social: «la propiedad privada, la religión y la forma actual del matrimonio» (27). Además, el hecho de que Owen, empresario capitalista y propietario de fábricas, criticara la sociedad burguesa surgida de la revolución industrial daba a su crítica una especificidad que faltaba a los socialistas franceses. No parece, en cambio, que Engels constatara la cantidad de adhesiones de la clase obrera a Owen en los años 20 y 30, pues sólo conocería a los socialistas owenistas en los años 40 (28). Por su parte, Marx no tenía dudas sobre el hecho de que desde el punto de vista teórico, Owen fuera notablemente inferior a los franceses (29). El principal interés teórico de sus escritos y de los de otros socialistas ingleses, a los que Marx estudió más tarde, residía en el análisis económico del capitalismo, o mejor en el modo en que extraían conclusiones de carácter socialista de las premisas y los argumentos de la economía política burguesa. «En Saint-Simon descubrimos una genial amplitud de horizonte, gracias a la cual se encuentran germinalmente en su obra casi todas las ideas no rigurosamente económicas de los socialistas posteriores» (30).

No hay duda de que este juicio, bastante posterior, de Engels refleja la deuda considerable del

(26) *Opere* cit. vol. 25, p. 252.
(27) *Ibid.*, p. 253.
(28) Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* cit., p. 486.
(29) K. Marx, *Peuchet: del suicidio* (1846), en *Opere* cit., vol. 4, p. 547.
(30) Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 270.

marxismo con el saintsimonismo, pese a ser muy escasas las referencias a la escuela saintsimoniana (Bazard, Enfantin, etc.), la cual, en realidad, logró transformar las intuiciones ambiguas, aunque brillantes, de su maestro en algo parecido a un sistema socialista. La extraordinaria influencia ejercida por Saint-Simon (1759-1825) sobre una gran diversidad de personas dotadas de notable y hasta brillante talento, no sólo en Francia sino también fuera de sus fronteras (Carlyle, J. S. Mill, Heine, Liszt) es un fenómeno de la historia de la cultura europea de la época del romanticismo que no siempre resulta fácil captar por quien lee sus escritos. Si es que éstos contienen una doctrina coherente, dicha doctrina consiste en la fundamental importancia atribuida a la industria productiva, que debe transformar los elementos realmente productivos de la sociedad en sus controladores sociales y políticos, dando de este modo forma al futuro de la sociedad misma: se trata de una teorización de la revolución industrial. Los «industriales» (un término acuñado por Saint-Simon) constituyen la mayoría de la población y comprenden al conjunto de los empresarios productivos (en primera fila los banqueros), los científicos, los innovadores de la tecnología y otras categorías de intelectuales, y los obreros. En la medida en que conciernen a estos últimos, que entre otras cosas tienen la función de reserva para el reclutamiento entre los primeros, las doctrinas de Saint-Simon combaten la pobreza y la desigualdad social; al mismo tiempo rechazan decididamente los principios de libertad e igualdad propugnados por la Revolución francesa, por individualistas y tendentes a llevar a la competencia y a la anarquía económica. Objetivo de las instituciones sociales es el de «*faire concourir les principales institutions à l'accroissement du bien-être des proletaires*», sencillamente definidos como «*la classe la plus nombreuse*» (31). Por otra parte, en cuanto empresarios y planificadores tecnocráti-

(31) *L'organisation sociale*, 1825.

cos, los «industriales» no sólo se oponen a las ociosas y parasitarias clases dominantes, sino también a la anarquía del capitalismo liberal-burgués, sobre el que Saint-Simon proporciona una de las primeras críticas. Está implícito en él el reconocimiento del hecho de que la industrialización es básicamente incompatible con una sociedad no planificada. La aparición de la «clase industrial» es un fruto de la historia.

Qué ideas de Saint-Simon fueron elaboración propia y qué parte de las mismas se debe a la inspiración de su secretario, el historiador Augustin Thierry (1814-1871), no es problema que pueda interesar aquí. De cualquier manera, son suyas las ideas de que los sistemas sociales están determinados por el modo en que está organizada la propiedad, la evolución histórica del desarrollo del sistema productivo y el poder de la burguesía cimentado en su posesión de los medios de producción. Saint-Simon parece haber tenido una visión más bien simplista de la historia francesa, como lucha de clases que se remonta a la conquista de la Galia por los francos; se trata de una concepción elaborada por sus seguidores en una historia más específica de las clases explotadas, que anticipa a Marx: a los esclavos les siguieron los siervos de la gleba, y a los siervos de la gleba los proletarios, nominalmente libres pero privados de propiedad. Mas en lo que respecta a la historia de su tiempo, Saint-Simon fue más preciso. Como Engels observaría más tarde con admiración, juzgó la Revolución francesa como una lucha de clases entre la nobleza, la burguesía y las masas ca rentes de propiedad (sus seguidores ampliaron el discurso sosteniendo que la revolución había liberado al burgués, pero ahora había llegado el momento de liberar al proletario).

Además de la historia, Engels había subrayado otras dos importantes intuiciones de Saint-Simon: la subordinación de la política a la economía, así como, en última instancia, la absorción de la primera en la segunda, y la consiguiente abolición del

Estado en la sociedad futura: la «administración de las cosas» en lugar del «gobierno de los hombres». Con independencia del hecho de que esta frase saintsimoniana se encuentre o no en los escritos del fundador de la escuela, el concepto es claramente suyo. Por lo demás, son numerosos los conceptos integrados en el socialismo marxiano, como en cualquier otro socialismo posterior, que pueden derivar de la escuela saintsimoniana, aun cuando de forma explícita no sean tal vez del mismo Saint-Simon. «La explotación del hombre por el hombre» es una expresión saintsimoniana; asimismo la fórmula, ligeramente modificada por Marx, para describir el principio distributivo en la primera fase del comunismo: «De cada uno según sus capacidades; a cada cual según su trabajo.» Lo mismo vale para la frase, recogida por Marx en *La Ideología Alemana*, según la cual «a todos los hombres debe asegurárseles el desarrollo de sus capacidades naturales». En suma, el marxismo debe no poco a Saint-Simon, si bien no resulta fácil definir la exacta naturaleza de su deuda, ya que no siempre la contribución saintsimoniana puede diferenciarse de la de otras corrientes contemporáneas. Así, el descubrimiento de la lucha de clases en la historia hubiera podido ser obra, con toda probabilidad, de cualquiera que hubiera estudiado o simplemente vivido la Revolución francesa. En efecto, tal descubrimiento fue atribuido por Marx a los historiadores burgueses de la Restauración francesa. Pero, al mismo tiempo, el más importante de entre ellos (desde el punto de vista de Marx), Augustin Thierry, estuvo, como se ha visto, durante cierto período de su vida, en estrecha relación con Saint-Simon. Se la quiera definir de una manera u otra, esta influencia no puede ponerse en duda. Por sí misma es elocuente la consideración uniformemente positiva que Saint-Simon merecía para Engels, que observaba de él: «Seguramente lo perjudicaba la riqueza de su pensamiento», y que llegó a ponerlo jun-

to a Hegel como «la cabeza más universal de su época» (32).

En los años de su madurez, Engels elogiaba a Charles Fourier (1770-1837) sobre todo por tres motivos: por su crítica brillante, ácida y feroz de la sociedad burguesa, o más bien del comportamiento de la burguesía (33), por su esfuerzo en favor de la liberación de la mujer y por su concepción esencialmente dialéctica de la historia (aunque este último punto haya que atribuirlo más a Engels que al propio Fourier). Lo que primero le llamó la atención del pensamiento de Fourier, y lo que ha dejado más profunda huella en el socialismo marxiano, fue su análisis del trabajo. La contribución de Fourier a la tradición socialista fue de idiosincrasia. A diferencia de otros socialistas, miraba con recelo el progreso y compartía una de las convicciones de Rousseau para el que la humanidad había equivocado el camino al optar por la civilización. Desconfiaba de la industria y del progreso tecnológico, aun estando dispuesto a aceptarlo y a servirse de él, convencido de que la rueda de la historia no podía ir hacia atrás. Miraba, además, con recelo (y desde este punto de vista no se diferenciaba de otros utópicos) la soberanía popular y la democracia de corte jacobino. Desde el punto de vista filosófico fue ultraindividualista; en su opinión, el fin supremo de la humanidad era la satisfacción de todas las necesidades psicológicas individuales y la consecución del máximo placer por parte del individuo. De hecho (por citar la primera impresión que le hizo a Engels) (34), «dado que cada individuo tiene una inclinación o predilección por un particular tipo de trabajo, la suma de las inclinaciones de todos los individuos debe

(32) Engels a F. Tönnies 24 de enero de 1895, en *Opere* cit., vol. 50, p. 426; ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 23.

(33) El joven Engels observaba que, en efecto, Fourier no escribió nada sobre los obreros y sobre su condición hasta muy tarde (*Un frammento di Fourier sul commercio*, en *Opere* cit., vol. 4, p. 632).

(34) ENGELS, *Progressi della riforma sociale* cit., p. 431.

constituir, en su conjunto, una fuerza adecuada para proveer a las necesidades de todos. Una consecuencia de este principio es que, si se da libertad a cada individuo para que siga su inclinación a hacer o dejar de hacer lo que quiera, se podrá proveer a las necesidades de todos» y demostraba «que el *ocio* absoluto es un absurdo, algo que nunca ha existido ni puede existir... Demuestra luego la identidad de trabajo y placer y pone de manifiesto la irracionalidad del actual sistema social que separa ambas cosas». La insistencia de Fourier en la emancipación de la mujer, con el corolario explícito de una radical liberación sexual, es una lógica extensión (e incluso tal vez el núcleo central) de su utópica liberación de todos los instintos e impulsos personales. No fue Fourier sin duda el único feminista entre los primeros socialistas, pero su apasionada defensa lo convirtió en el más vigoroso, y su influencia puede considerarse decisiva en el viraje radical realizado por los saintsimonianos en esta dirección.

Quizá Marx captó mejor que Engels el potencial conflicto existente entre la concepción fourierista del trabajo, como esencial satisfacción de un instinto humano, idéntico al juego, y el pleno desarrollo de toda capacidad humana que a sus ojos y a los de Engels habría estado garantizado por el comunismo, si bien la abolición de la división del trabajo (o sea, de permanentes especializaciones funcionales) podía producir resultados interpretables en clave fourierista («por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar») (35). Efectivamente, más tarde Marx refutó específicamente la concepción del trabajo como «puro juego, un mero *amusement*» (36), y al hacerlo, rechazó implícitamente la ecuación fourieriana entre realización de sí mismo y liberación de los instintos. Los

---

(35) MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana* cit., p. 34.

(36) K. MARX, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, *OME*, vol. 21, p. 568, vol. 22, p. 98.

comunistas de Fourier eran hombres y mujeres tales como la naturaleza los había hecho, libres de toda represión; para Marx, los comunistas eran algo más. De todos modos, el hecho de que en su madurez Marx reexaminara expresamente a Fourier, y en particular las páginas de su más seria discusión sobre el trabajo en cuanto actividad humana, indica la importancia que este autor tuvo para él. Y para Engels, cuyas continuas referencias elogiosas a Fourier (por ejemplo, en *El origen de la familia*) demuestran la permanencia de una relación intelectual y de una simpatía constante por el único socialista utópico que todavía hoy puede leerse con el mismo sentimiento de placer, lucidez y exasperación que se experimentaba al comienzo de los años 40 del siglo XIX.

Por tanto, los socialistas utópicos proporcionaron una crítica de la sociedad burguesa, el esquema de una teoría de la historia, la confianza no sólo en lo realizable del socialismo sino también en el hecho de que éste representa una exigencia del momento histórico actual, y finalmente una vasta elaboración de pensamiento (incluido el comportamiento humano individual). Y sin embargo, sus deficiencias teóricas y prácticas fueron sorprendentes. Desde el punto de vista práctico, sus puntos débiles fueron dos, de distinta importancia. En primer lugar, estaban confundidos con toda una serie de excentricidades románticas que iban desde un perspicaz visionarismo hasta el desequilibrio psíquico, desde la confusión mental, no siempre justificada por la sobreabundancia de ideas, hasta extraños cultos y exaltadas sectas semirreligiosas. En suma, sus seguidores tendían a hacerse ridículos y, como observara el joven Engels a propósito de los saintsimonianos, «en Francia cada cosa que... se ha puesto en ridículo está irremediablemente perdida» (37). Marx y Engels, aun reconociendo en los elementos fantásticos de los grandes utópicos el precio inevitable del ge-

(37) *Opere* cit., vol. 3, p. 430.

nio o la originalidad, muy difícilmente habrían podido esperar de esos grupos de excéntricos cada vez más extravagantes, y por lo mismo más aislados, una función práctica en la transformación socialista del mundo.

En segundo lugar, eran fundamentalmente apolíticos, y por consiguiente ni siquiera en el plano teórico podían elaborar medios eficaces para conseguir una transformación de la sociedad. El éxodo hacia comunidades comunistas no tenía mayores probabilidades de conseguir los resultados deseados que las que hubieran tenido anteriormente invitaciones de Saint-Simon a Napoleón, al zar Alejandro o a los grandes banqueros parisienses. Los utópicos (con excepción de los saintsimonianos, cuyo instrumento predilecto, los dinámicos empresarios capitalistas, los había alejado del socialismo) no reconocían en ninguna clase o grupo específico el vehículo de sus ideas, y aunque (como luego Engels reconociera en el caso de Owen) se dirigían a los trabajadores, el movimiento proletario no tenía ningún papel específico en sus proyectos, que en cambio estaban dirigidos a todos aquellos que hubieran admitido (aunque en la práctica esto no era cierto) que sólo ellos habían descubierto la obvia verdad. Pero por sí solas, la propaganda doctrinaria y la educación, especialmente en la forma abstracta criticada por Engels en los owenistas ingleses, no habrían sido nunca suficientes. En pocas palabras, como le había mostrado claramente su experiencia en Inglaterra, «el socialismo inglés, que en sus bases va mucho más allá que el comunismo francés, pero que permanece a la zaga de éste en su desarrollo, deberá retornar por un instante a la posición francesa, para luego superarla» (38). La plataforma francesa era la de la lucha de clases revolucionaria (y política) del proletariado. Como más adelante veremos, Marx y Engels tuvieron una actitud todavía más crítica ha-

(38) ENGELS, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* cit., pp. 468-487.

cia los desarrollos no utópicos del primer socialismo, en sus distintas formas de cooperativismo y de mutualismo.

Entre las numerosas debilidades teóricas del socialismo utópico se nos manifiesta una de manera especialmente grave: la ausencia de un análisis económico de esa «propiedad privada» que «los socialistas y comunistas franceses... no sólo habían criticado de diversas maneras, sino que incluso habían "trascendido" *(aufgehoben)* de un modo utópico» (39), sin no obstante analizarla en su conjunto como base del sistema capitalista y de la explotación. El mismo Marx, estimulado por el «primer» *Esbozo de crítica de la economía política,* de Engels (1843-1844) (40), había llegado a la conclusión de que tal análisis debía constituir el núcleo central de la teoría comunista. Como manifestaría después, al describir su proceso de desarrollo intelectual, la economía política es «la anatomía de la sociedad civil» (41). Tal análisis les había faltado a los socialistas utópicos franceses. De ahí su admiración hacia P. J. Proudhon (1809-1865) y la amplia defensa que de él hizo (en *La Sagrada Familia,* 1845); había leído *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) hacia finales de 1842 y en seguida había elogiado al autor como «rigurosísimo y agudo escritor socialista» (42). Sostener que Proudhon influyó en Marx o contribuyó a la formación de su pensamiento sería una exageración. Ya en 1844 lo había comparado (en algunos aspectos negativamente) con el sastre comunista alemán Wilhelm Weitling (43), cuyo único mérito real era el de ser (como también Proudhon) un verdadero obrero.

De todos modos, aun considerando a Proudhon

(39) Marx sobre P.-J. Proudhon 1865, en *Werke,* vol. 16, p. 25.
(40) *Opere* cit., vol. 3 pp. 458-481.
(41) *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo,* México 1966, pp. 5-10.
(42) K. MARX, *Il comunismo e la "Gazetta generale di Augusta"*. en *Scritti politici giovanile* a cargo de L. Firpo, Turín 1975, p. 174; *Nota di redazione*, 7 de enero de 1843, *ibid*., p. 348.
(43) K. MARX *Notas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"*, en *OME,* vol. 5, p. 241.

como una mente inferior en comparación con Saint-Simon y Fourier, Marx apreció los pasos hacia delante dados por aquél respecto de estos últimos que luego compararía con los dados por Feuerbach respecto de Hegel) y pese a la cada vez mayor hostilidad en las confrontaciones con Proudhon y sus seguidores, nunca modificó tal opinión (44). Y ello, no tanto por los méritos de su obra en el campo económico, respecto a la cual escribió: «En una historia rigurosísimamente científica de la economía política, esta obra apenas merecería una mención de pasada». En efecto, Proudhon no fue ni llegó a ser nunca un economista serio. Marx elogió a Proudhon, no porque hubiera algo que aprender de él, sino porque lo vio como a un pionero de esa «crítica de la economía política» que él mismo consideraba como la tarea teórica fundamental, y lo elogió con mayor entusiasmo aún por cuanto Proudhon era un verdadero obrero y una mente original. Para captar las debilidades teóricas de Proudhon y detectarlas con mayor facilidad que sus méritos, a Marx no le era necesario dar demasiados pasos adelante en sus estudios de economía; tales debilidades fueron estigmatizadas ya en la *Miseria de la filosofía* (1847).

Por el contrario, ninguno de los otros socialistas franceses ejerció una influencia digna de consideración en la formación del pensamiento marxiano.

4. *Los economistas de izquierda ingleses y franceses*

La triple fuente del socialismo marxiano es bien conocida: socialismo francés, filosofía alemana y economía política inglesa. Ya en 1844, Marx había observado algo similar a esa división internacional del trabajo intelectual en el seno del «proletariado europeo» (45). Mas como aquí nos ocupamos de los

(44) Sobre Proudhon, *Werke* cit., vol. 16, pp. 25 ss.
(45) Marx, *Notas críticas* cit., p. 241.

orígenes del pensamiento marxiano solamente en relación con el pensamiento socialista u obrero premarxiano, examinaremos las teorías económicas de Marx únicamente en cuanto deriven originariamente, o estén mediatizadas, por ese pensamiento o por las anticipaciones de su análisis que Marx descubrió en él.

Intelectualmente, el socialismo inglés era derivación de la economía política clásica inglesa a través de dos caminos: a través de Owen, partiendo del utilitarismo de Bentham, y sobre todo a través de los llamados «socialistas ricardianos» (algunos de los cuales habían sido en un principio utilitaristas), y en particular de William Thompson (1783-1833), John Gray (1799-1850?), John Francis Bray (1809-1895) y Thomas Hodgskin (1787-1869). Son autores importantes no sólo por haber hecho uso de la teoría del valor-trabajo de Ricardo en la elaboración de una teoría de la explotación económica de los trabajadores, sino también por sus activas relaciones con los movimientos socialistas (owenistas) y obreros. No existen en verdad trazas de que ni siquiera Engels conociera muchos de tales escritos ya a principios de los años 40, y sin duda hasta 1851 Marx no había leído a Hodgskin, «tal vez el más convincente de los economistas ingleses antes de Marx» (46); en cuanto lo leyó, expresó la opinión que le merecía con su habitual precisión de estudioso (47). El que estos autores debieron contribuir, en último análisis, a los estudios económicos de Marx es quizá un hecho más conocido que el de la contribución inglesa (radical más que socialista) a la teoría marxiana de las crisis económicas. Ya en 1843-1844, Engels había llegado a la conclusión (recogida presumiblemente de la *History of the Middle and Working Classes,*

---

(46) E. ROLL, *Historia de las doctrinas económicas*, México 1973.

(47) Cf. *Theorien über den Mehrwert*, III, en *Werke* cit., vol. 26, 3, pp. 261-316 (trad. cast. *Teorías de la plusvalía* Madrid 1974) y las referencias a Hodgskin en *El Capital* cit., vol. I, donde se cita también a Bray, Gray y Thompson.

de John Wade, 1835) (48), de que las crisis periódicas eran un componente integral de los movimientos de la economía capitalista, y a tal convicción recurrió para refutar la ley de Say.

Comparada con estas relaciones con los economistas de izquierda ingleses, la deuda de Marx respecto de los economistas del continente es de menor entidad. Lo poco que existía de teoría económica en el socialismo francés se había desarrollado en los círculos saintsimonianos, tal vez por influencia del economista heterodoxo suizo Sismondi (1773-1842), sobre todo a través de Constantin Pecqueur (1801-1887), definido como «un eslabón entre el saintsimonismo y el marxismo» (Lichtheim). Ambos estuvieron entre los primeros economistas estudiados a fondo por Marx a partir de 1844. Sismondi es citado mayor número de veces y de Pecqueur se habla en el tercer libro de *El Capital*, pero ninguno de los dos es mencionado en las *Teorías de la plusvalía*, aunque en cierto momento Marx dudó de incluir a Sismondi. En cambio, están incluidos los socialistas ricardianos ingleses: después de todo, el mismo Marx fue el último, y de lejos el más grande, de los socialistas ricardianos.

Hemos descrito rápidamente lo que Marx recogió o desarrolló de las teorías económicas de izquierda, y con igual brevedad habremos de tomar en consideración lo que de ellas rechazó. Refutó las que consideraba tentativas «burguesas» (*Manifiesto*) o más tarde, «pequeño-burguesas», o de cualquier modo descarriadas por el motivo que fuere, de abordar los problemas del capitalismo adoptando medidas como la reforma del crédito, las intervenciones sobre la circulación monetaria, la reforma de la renta, los procedimientos para impedir la concentración capitalista mediante la abolición de la herencia o por otras vías, aun cuando éstas no significaran ventaja

(48) ENGELS, *Esbozo de crítica de la economía política*, en KARL MARX, ARNOLD RUGE, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona 1973, p. 117. También Marx leyó a este autor, así como a Bray y Thompson, en Manchester en 1845.

para los pequeños propietarios, sino para las asociaciones de trabajadores que operaban en el seno del capitalismo y que estaban destinadas a sustituirlo. Propuestas de este tipo estaban bastante difundidas en el ámbito de la izquierda, incluida una parte del movimiento socialista. La hostilidad de Marx manifestada en las críticas a Sismondi, al que respetaba de todos modos como economista, y a Proudhon, al que en cambio no respetaba, así como sus críticas a John Gray, derivaban precisamente de esto. En el momento en que él mismo y Engels estaban elaborando sus teorías comunistas, no se ablandaron mucho ante estas debilidades de la izquierda de su época; sin embargo, a partir de la mitad de los años 40 su práctica política los llevó a examinarla con creciente atención crítica, y ello se reflejó consecuentemente en la teoría.

5. *La contribución alemana*

¿Y qué puede decirse de la contribución alemana a la formación de su pensamiento? Retrasada desde el punto de vista económico y desde el político, la Alemania de la juventud de Marx no poseía ningún tipo de socialismo del que éste pudiera aprender algo. Así, hasta casi el momento de la conversión de Marx y Engels al comunismo (y en cierta medida también después de 1848), sería forzado hablar de una izquierda socialista y comunista distinta de las tendencias democráticas y jacobinas que constituían la oposición radical a la reacción y al absolutismo monárquico. Como observa el *Manifiesto del Partido Comunista*, en Alemania (a diferencia de Francia e Inglaterra), los comunistas no tenían otra alternativa que la de combatir «conjuntamente con la burguesía contra la monarquía absoluta, la propiedad feudal de la tierra y la pequeña burguesía (*die Kleinbürgerei*)», aunque impulsando a los obreros a adquirir «una consciencia lo más clara posible acerca

de la oposición hostil entre la burguesía y el proletariado».

Política e ideológicamente, la izquierda radical alemana miraba hacia Occidente. Hasta el último decenio del siglo XVIII, para los jacobinos alemanes Francia había sido el modelo, el refugio de los exiliados políticos e intelectuales, la fuente de información de las tendencias progresistas; todavía al comienzo de los años 40 del siglo XIX, el estudio del socialismo y del comunismo de Lorenz von Stein tuvo en Alemania una función de este tipo, no obstante la intención crítica del autor al abordar tales doctrinas. En la misma época, un grupo constituido por la mayoría de los obreros especializados alemanes que trabajaban en París se distanció de los prófugos liberales acogidos en Francia tras 1830 y adaptó a sus propias exigencias el comunismo obrero francés. La primera versión clara del comunismo alemán fue, pues, aunque en formas algo toscas, revolucionaria y proletaria (49).

Independientemente del hecho de si los jóvenes intelectuales radicales de la izquierda hegeliana querían detenerse en la democracia o deseaban, por el contrario, ir más lejos en los planos económico y social, Francia constituía el modelo y el catalizador intelectual de sus ideas. Entre ellos tuvo cierta importancia Moses Hess (1812-1875), no tanto por sus méritos intelectuales (lo era todo menos un pensador claro) cuanto por haber sido socialista antes que ningún otro y por haber sabido convertir a toda una generación de jóvenes intelectuales rebeldes. Entre 1842 y 1845 su influencia fue fundamental para Marx y Engels, aunque éstos no tardaron mucho en dejar de tomarlo en serio. Su antorcha de «verdadero socialismo» (que en la práctica era una especie de saintsimonismo traducido a la jerga feuerbachiana) no iba a adquirir gran importancia. Lo recor-

(49) Wilhelm Weitling (1808-1871) vivió en París entre 1835-1836 y 1837-1841, y allí pudo leer a Pillot y varias publicaciones comunistas.

damos aquí más que nada por la polémica abierta por Marx y Engels (en el *Manifiesto*), dirigida casi toda ella contra el olvidado, y olvidable, Karl Grün (1813-1887). Hess, cuyo desarrollo intelectual coincidió durante cierto período con el de Marx (hasta el punto de que en 1848 hubiera podido considerarse seguidor suyo), no tenía grandes dotes ni de pensador ni de político. y debió contentarse con el papel de eterno precursor: del marxismo, del movimiento obrero alemán y hasta del sionismo (por el libro de 1862 *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*).

No obstante, si bien el socialismo premarxiano alemán no tiene mucha importancia en la génesis de las ideas de Marx, aunque sea desde un punto de vista por así decir biográfico serán necesarias unas líneas a propósito de la crítica no socialista del liberalismo, que tuvo notas potencialmente encasillables como «socialistas» en la ambigua acepción decimonónica del término. En la tradición intelectual alemana había una fuerte componente hostil a cualquier forma de ilustración del siglo XVIII (y por tanto al liberalismo, al individualismo, al racionalismo y a la abstracción, y por ejemplo, a todo tipo de argumentos benthamianos o ricardianos); estaba vinculada a una concepción organicista de la historia y de la sociedad, de la que fue expresión el romanticismo alemán, que en un principio fue un movimiento activamente reaccionario, aunque en algunos aspectos la filosofía hegeliana ofreció una especie de síntesis de la Ilustración y de las ideas románticas. La práctica política alemana y, por consiguiente, la teoría social aplicada, estaban dominadas por la actividad de una administración estatal omnicomprensiva. La burguesía alemana (tardíamente convertida en una clase empresarial) no reivindicaba en conjunto ni la hegemonía política ni un liberalismo económico ilimitado, y gran parte de sus portavoces dependían del Estado de una u otra forma. Ni como funcionarios estatales (incluidos los maestros y profesores) ni como empresarios, los liberales alemanes compartían

la incondicional confianza en un libre cambio sin límites. A diferencia de lo que estaba sucediendo en Francia e Inglaterra, el país produjo escritores que confiaban en la posibilidad de exorcizar el desarrollo completo de una economía capitalista, cual era ya visible en Inglaterra, y estaban convencidos de que los problemas de la pobreza de las masas podían evitarse mediante una combinación de planificaciones estatales y de reformas sociales. Efectivamente, sus teorías podían aproximarse a una especie de socialismo, como en el caso de J. K. Rodbertus-Jagetzow (1805-1875), un monárquico conservador (en 1848 fue por breve tiempo ministro prusiano) que en los años 40 elaboró una crítica subconsumista del capitalismo y la doctrina de un «socialismo de Estado» basada en una teoría del valor trabajo. A tal doctrina se recurriría en la época bismarckiana con fines propagandísticos, como prueba de que la Alemania imperial era tan «socialista» como los socialdemócratas y también como demostración de que el mismo Marx había plagiado a un ilustre pensador conservador. La acusación era absurda, entre otras cosas porque Marx leyó a Rodbertus hacia 1860, cuando sus ideas estaban ya plenamente formadas, y de todos modos (como observa Schumpeter), si es cierto que, «según las fechas de publicación, Marx habría podido inspirarse en Rodbertus, particularmente respecto de la concepción unitaria de todas las rentas que no proceden del trabajo», se constata que en general «el ejemplo de Rodbertus puede a lo más haber enseñado a Marx lo que no tenía que hacer para llevar a cabo su tarea y cómo evitar los errores más groseros» (50). Hace tiempo que se ha olvidado la controversia; por otra parte, puede afirmarse que la actitud y los argumentos expresados por Rodbertus influyeron en la formación del tipo de socialismo de Estado propugnado por Lassalle (ambos trabajaron juntos cierto tiempo).

Inútil decir que estas versiones de anticapitalis-

(50) SCHUMPETER, *Historia del análisis económico* cit.

mo no socialista, no sólo no tuvieron influencia alguna en la formación del socialismo marxiano (51), sino que además fueron combatidas por la joven izquierda alemana a causa de sus evidentes connotaciones conservadoras. La que puede ser definida como la teoría «romántica» pertenece a la historia del marxismo solamente en su aspecto menos político (por ejemplo, el de la «filosofía natural», hacia la que Engels siempre manifestó cierta inclinación) (52), y en la medida en que había sido absorbida por la filosofía clásica alemana en su forma hegeliana. La tradición conservadora y liberal del intervencionismo estatal en la economía (incluidas la propiedad y la gestión estatal de las industrias) no hizo sino confirmar a Marx y Engels en la convicción de que por sí sola la nacionalización de la industria no tenía carácter socialista.

Así, ni la experiencia económica, social y política, ni los escritos que abordaron los problemas específicos de ésta contribuyeron de manera digna de consideración a la formación del pensamiento marxiano. Difícilmente hubiera podido ser de otro modo. Como pudo observarse, y no sólo por Marx y Engels, las cuestiones que en Francia e Inglaterra se planteaban concretamente en forma política y económica, en la Alemania de su juventud aparecían sólo arropadas bajo una especulación filosófica abstracta. En cambio, y precisamente por ello, el desarrollo de la filosofía alemana fue en ese período notablemente más intenso que en otros países. Mientras por un lado esto la privó de todo contacto con la realidad concreta de la sociedad (no hay en Marx

(51) El capítulo del *Manifiesto* que trata del "socialismo feudal", en el cual se discuten las tendencias asimilables, no menciona para nada a Alemania y sólo nombra a los legitimistas franceses y a la "Joven Inglaterra" de Disraeli (pero en su comentario al *Manifiesto* —Turín 1962, pp. 162-164— Emma Cantimori Mezzomonti señala las alusiones implícitas en este capítulo a conservadores prusianos como Hermann Wagener y al partido conservador cristiano-alemán).

(52) Prólogo al *Anti-Dühring*, 1885, en *OME* cit., vol. 35, pp. 6 ss.

referencia alguna a la «clase... que nada posee», cuyos problemas saltan «a la vista de todos por las calles de Manchester, París y Lyon», antes del otoño de 1842) (53), por otro la dotó de una extraordinaria capacidad de generalización y de penetración más allá del hecho inmediato. Mas para realizar plenamente su potencial, la reflexión filosófica debía transformarse en un instrumento de acción sobre el mundo, y la generalización filosófica especulativa debía centrarse en el estudio concreto y en el análisis del mundo de la sociedad burguesa. Sin tal matrimonio, el socialismo alemán, nacido de una radicalización política de los desarrollos filosóficos, sobre todo hegelianos, habría generado en la mejor de las hipótesis ese socialismo «alemán» o «verdadero socialismo» estigmatizado por Marx y Engels en el *Manifiesto.*

Los primeros pasos de esta radicalización filosófica asumieron la forma de una crítica de la religión y solamente después (ya que la materia era políticamente más delicada) del Estado; éstas eran las dos principales cuestiones «políticas» que concernían directamente a la filosofía en cuanto tal. Los dos grandes puntos sólidos de esta radicalización fueron la *Vida de Jesús* de Strauss (1835) y sobre todo *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (1841), ya explícitamente materialista. Es bien conocida la importancia fundamental de Feuerbach como punto de transición entre Hegel y Marx, aunque no siempre se tiene debidamente en cuenta el papel central de la crítica de la religión en el pensamiento maduro de Marx y Engels. De todos modos, en esta fase determinante de su radicalización, los jóvenes rebeldes político-filosóficos alemanes pudieron enlazar directamente con la tradición radical e incluso socialista por cuanto la escuela más conocida y coherente del materialismo filosófico, la del siglo XVIII

(53) "Rheinische Zeitung", 16 de octubre de 1842 (*Il comunismo e la "Gazzetta generale di Augusta"* cit., p. 171). Cf. S. Avineri *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge 1968, p. 54.

francés, tenía relación no sólo con la revolución sino también con los primeros comunistas franceses, Holbach, Helvetius, Morelly y Mably. En esta medida la filosofía francesa contribuyó a la formación del pensamiento marxista o al menos actuó como estímulo, de igual modo que hizo la tradición filosófica inglesa a través de sus pensadores de los siglos XVII y XVIII, por vía directa o a través de la economía política. Pero el proceso mediante el cual el joven Marx «puso» a Hegel sobre los pies (lo invirtió) tuvo lugar en el marco de la filosofía clásica alemana y debe muy poco a las tradiciones revolucionarias y socialistas premarxianas.

6. *La nueva dimensión de la historia europea a mediados del siglo XIX*

La política, la economía y la filosofía, la experiencia francesa, inglesa y alemana, el socialismo y el comunismo «utópicos» quedaron pues integrados, transformados y superados en la síntesis marxiana durante los años 40. No por casualidad esta transformación tuvo lugar precisamente en tal momento histórico.

Alrededor de 1840, la historia europea adquirió una nueva dimensión: el «problema social» o, desde otra perspectiva, la revolución social en potencia encontraron una expresión típica en el fenómeno del proletariado. Los autores burgueses iban dándose cuenta en forma cada vez más sistemática de la existencia del proletariado como problema práctico y político, en cuanto clase, movimiento y, en última instancia, potencia capaz de corroer la sociedad. Por un lado, esta toma de conciencia quedó reflejada en las investigaciones sistemáticas y a menudo de carácter comparativo acerca de las condiciones de esta clase (Villermé respecto de Francia en 1840, Buret respecto de Francia e Inglaterra el mismo año, Ducpétiaux respecto de varios países en 1843);

por otro, en generalizaciones históricas que de algún modo anticipan las tesis marxianas:

> Mas precisamente éste es el contenido de la historia: ningún gran antagonismo histórico desaparece o se extingue si no ha emergido uno nuevo. El antagonismo general entre ricos y pobres se ha polarizado pues recientemente en la tensión entre capitalistas y empleadores por un lado, y obreros industriales de todo tipo por otro; de esta tensión nace un contraste cuyas dimensiones son cada vez más amenazadoras con el aumento proporcional de la población industrial (54).

Como ya hemos visto, en la Francia de este período nacía un movimiento comunista dotado de conciencia revolucionaria; de hecho, precisamente alrededor de 1840 los términos «comunista» y «comunismo» pasaron al lenguaje corriente para definirlo. Al mismo tiempo, en Inglaterra llegaba a su momento de máximo desarrollo un movimiento de clase, de masas y proletario, seguido con atención por Engels: el cartismo. Ya antes, en Europa occidental, las anteriores formas de socialismo utópico se habían marginado de la vida pública, con excepción del fourierismo, que arraigó, modesta aunque sólidamente, entre los proletarios (55).

Sobre la base de una clase obrera que crecía y se iba movilizando a ojos vista, era ahora posible una nueva y más formidable fusión de la experiencia y de las teorías jacobino-revolucionario-comunistas con las socialistas-asociacionistas. El hegeliano Marx, en su búsqueda de una fuerza que pudiera transformar la sociedad mediante la negación

---

(54) Artículo *Revolution* en ROTTECK y WELCKER, *Lexicon der Staatswissenschaften*, vol. XIII, 1842, citado en AVINERI, *The Social and Political Thought* cit., p. 55. Citas análogas en J. KUCZYNSKI, *Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, vol. 9, Berlín 1960; C. JANDTKE y D. HILGER (compiladores), *Die Eigentumslosen*, Münich 1965.

(55) Y dejó sus huellas también en el movimiento obrero marxista posterior, a través, por ejemplo del devoto fourierista Eugène Pottier, autor del texto de *La Internacional*, e incluso a través de August Bebel, que aún en 1890 publicaba un libro sobre *Charles Fourier. Sein Leben und Seine Theorien*, Stuttgart 1890.

de la sociedad existente, la encontró en el proletariado, y como no tenía de él conocimiento concreto (si no a través de Engels), ni había tampoco dedicado demasiada atención al funcionamiento del capitalismo y de la economía política, se dedicó inmediatamente a estudiar ambos. Es un error suponer que Marx no se ocupó seriamente de economía antes de los años 50; sus estudios sistemáticos se iniciaron en 1844.

Lo que hizo que se precipitara esta fusión entre la teoría y el movimiento social fue la combinación de triunfo y de crisis, sobrevenida en ese período, en las sociedades burguesas desarrolladas y en cierto modo paradigmáticas, en Francia y en Inglaterra. En la esfera política las revoluciones de 1830 y las correspondientes reformas inglesas de 1832-1835 instituyeron regímenes que servían evidentemente los intereses de la parte predominante de la burguesía liberal, pero soslayando escandalosamente el objetivo de la democracia política. En el campo económico, la industrialización, que ya se había impuesto en Inglaterra, avanzaba a ojos vista en algunas regiones del continente, aunque en una atmósfera de crisis que a muchos les parecía suficiente para cuestionar el futuro del capitalismo. Como dijo Lorenz von Stein, el primero en estudiar sistemáticamente el socialismo y el comunismo (1842):

> Ya no hay más posibilidad de duda sobre el hecho de que en la parte más importante de Europa la reforma y la revolución políticas han llegado juntas a un tope; la revolución social ha ocupado su lugar y se eleva sobre todos los movimientos de los pueblos con su terrible poder y sus graves incertidumbres. Hasta hace pocos años, lo que hoy tenemos frente a nosotros no parecía más que una sombra sin contenido. Ahora esta sombra se enfrenta a toda ley como a un enemigo, y todo esfuerzo por reducirla a su primitiva nulidad es vano (56).

(56) Citado en W. Hofmann. *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlín 1968, p. 90.

Como habrían dicho Marx y Engels: «Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo.»

La transformación del socialismo en sentido marxiano no parece haber sido históricamente posible antes de los años 40. Ni siquiera tal vez en los grandes Estados burgueses, donde tanto los movimientos políticos y obreros radicales como la teoría social y política radical estaban profundamente anclados en las tradiciones y prácticas, de las cuales encontraban dificultad en liberarse. La historia posterior mostraría cómo la izquierda francesa opondría a la larga fuerte resistencia al marxismo, pese a, o a causa de, la tradición revolucionaria y asociacionista autóctona; el movimiento obrero inglés fue aún más tiempo impermeable al marxismo, pese a, o a causa del éxito obtenido allí por parte del desarrollo de un movimiento de clase consciente y de una crítica de la explotación. Sin la contribución francesa e inglesa, la síntesis marxiana hubiera sido imposible, y como ya hemos dicho, el hecho biográfico de que Marx colaborara durante toda su vida tan estrechamente con Engels, el cual poseía un extraordinario conocimiento de Inglaterra (también por su experiencia como capitalista en Manchester), fue de indudable importancia. Lo previsible era, no obstante, que la nueva fase del socialismo se desarrollase, no en el centro de la sociedad burguesa, sino en sus márgenes, en Alemania, a través de una profunda reconstrucción del complejo edificio especulativo de la filosofía alemana.

El verdadero y propio desarrollo del socialismo marxiano será objeto de próximos capítulos. Baste recordar aquí que se distinguía de sus predecesores en tres aspectos diferentes. En primer lugar, sustituyó una crítica parcial de la sociedad capitalista por una crítica más amplia, basada en la relación fundamental (en este caso económica) por la que esa sociedad estaba determinada. El hecho de que analíticamente penetrara más allá de los fenómenos superficiales accesibles a la crítica empírica impli-

caba un análisis del obstáculo constituido por la «falsa conciencia» y por sus motivaciones (históricas). En segundo lugar, insertó el socialismo en la estructura de un análisis teórico evolutivo capaz de explicar tanto por qué motivo había surgido como teoría y como movimiento en tal período histórico, como por qué motivo el desarrollo histórico del capitalismo debía generar finalmente una sociedad socialista. A diferencia de los socialistas que lo habían precedido (para los cuales la nueva sociedad era algo acabado en sí mismo, que debía constituirse de forma definitiva según el modelo elegido previamente), para Marx también la sociedad futura continúa desarrollándose históricamente, por lo que sólo pueden preverse de ella los principios y las líneas generales, dejando de lado los proyectos precisos. En tercer lugar, el socialismo marxiano ha esclarecido las modalidades de la transición de la vieja a la nueva sociedad: el proletariado sería su portador, a través de un movimiento empeñado en una lucha de clases que conseguiría su objetivo únicamente mediante la revolución, «la expropiación de los expropiadores». El socialismo dejaba de ser «utópico» y se convertía en «científico».

En efecto, la transformación de Marx no sólo sustituyó sino que absorbió a sus predecesores: en términos hegelianos, los había «trascendido» *(aufgehoben)*. Desde cualquier punto de vista que no sea el de la investigación o el trabajo de carácter científico, han sido olvidados o han entrado a formar parte de la prehistoria del marxismo, o bien (como en el caso de algunas tendencias saintsimonianas) han evolucionado en direcciones ideológicas que nada tienen que ver con el socialismo. En la mejor de las hipótesis sobreviven, como Owen y Fourier, entre los teóricos de la educación. El único autor socialista del período premarxista que conserva cierta importancia como teórico en el área más general de los movimientos socialistas es Proudhon, citado aún por los anarquistas (por no hablar de la extrema derecha francesa o de otras tendencias antimarxistas

que recurren a él de vez en cuando). Por varias razones hay en ello una profunda injusticia cometida hacia pensadores que si bien no llegaron a la genialidad de los grandes utópicos, por lo menos fueron originales y sus ideas, reformuladas hoy, podrían en muchos casos estudiarse seriamente. De todos modos, es un hecho que como socialistas sólo interesan ya al estudioso de la historia.

Por otra parte, ello no debe inducir a suponer que el socialismo premarxiano muriera apenas Marx desarrolló su peculiar visión del mundo. El marxismo no adquirió una influencia siquiera nominal en los movimientos obreros hasta los años 80 o como máximo hasta los 70 (57). La historia misma del pensamiento de Marx y sus controversias políticas e ideológicas no pueden entenderse si no se tiene en cuenta el hecho de que en el resto de su vida las tendencias que criticó o combatió, o con las que tuvo que luchar en el seno del movimiento obrero fueron sobre todo las de la izquierda radical premarxiana o las derivadas de ésta. Pertenecían a la estirpe nacida de la Revolución francesa y tomarían la forma de la democracia radical, la del republicanismo jacobino o la del comunismo proletario revolucionario neobabouvista que sobrevivió bajo la guía de Blanqui: una tendencia con la que Marx se encontró aliado de vez en cuando en el terreno político. En algunos casos tales tendencias nacían del o eran estimuladas por el mismo hegelianismo de izquierda o feuerbachismo por el que también había pasado Marx: tal fue el caso de numerosos revolucionarios rusos, y especialmente de Bakunin. Pero en su conjunto fueron el fruto, y, por tanto, la continuación del socialismo premarxiano.

Es cierto que los primeros utópicos no sobrevivieron a la primera mitad del siglo XIX, y en el fondo sus doctrinas y sus movimientos agonizaban ya al inicio de los años 40, con la única excepción del

(57) Véase en el segundo volumen de esta obra G. HAUPT, *Marx y el marxismo.*

fourierismo, que floreció modestamente hasta la revolución de 1848, en la que su jefe, Victor Considérant, se encontró desempeñando un papel imprevisto y poco adecuado para él. En cambio, diversos tipos de asociacionismos y de teorías cooperativistas, en parte derivadas de fuentes utopistas (Owen, Buchez), y en parte elaboradas sobre bases menos mesiánicas en los años 40 (Louis Blanc, Proudhon), continuaron prosperando. Mantuvieron incluso la aspiración a trasformar toda la sociedad mediante actuaciones cooperativistas. Si esto era cierto hasta en Inglaterra, donde el sueño de una utopía cooperativista capaz de emancipar el trabajo de la explotación capitalista se diluyó en las cooperativas comerciales, lo fue aún más en otros países, donde la cooperación de productores siguió siendo dominante. En los tiempos de Marx, para la mayoría de los trabajadores esto era el socialismo; o, mejor, el socialismo que recogía la adhesión de la clase obrera, todavía en los años 60, era el que abogaba por grupos de productores independientes, sin capitalistas pero dotados por la sociedad de capitales suficientes para darles vida, proyectados y estimulados por las autoridades públicas, y a su vez sujetos a deberes colectivos hacia el público. En eso estriba la importancia política del proudhonismo y del lassallismo. Era lógico en una clase obrera cuyos miembros políticamente conscientes eran en su mayoría artesanos o próximos a la experiencia artesana. Además, el sueño de una unidad productiva independiente que controla su propio negocio no era exclusivo de los hombres (y más raramente de las mujeres) que todavía no se habían convertido en proletarios en el sentido completo del término: en algunos aspectos tal perspectiva primitivamente «sindicalista» reflejaba también la experiencia de los proletarios de los talleres hacia mediados del siglo XIX.

Así, el socialismo premarxiano, lejos de extinguirse en tiempos de Marx, sobrevivió entre los proudhonianos, los anarquistas, los bakuninistas y, más tarde, los sindicalistas revolucionarios y otros, aun-

que con el paso de los años, y a falta de una teoría satisfactoria propia, éstos últimos acabaron adoptando gran parte de los análisis de Marx para perseguir sus objetivos. Pero desde mediados los años 40 no es ya posible afirmar que Marx extrajera algo de la tradición del socialismo premarxista. Tras el agotador análisis polémico de Proudhon realizado en la *Miseria de la filosofía* en 1847, no puede siquiera decirse que la crítica del socialismo premarxiano haya tenido un papel digno de relieve en la formación del pensamiento de Marx. Más que de su desarrollo teórico, tal crítica entró a formar parte de sus polémicas políticas. La única excepción importante es tal vez la *Crítica del programa de Gotha* (1875), en que la escandalizada protesta contra las injustificadas concesiones a los lassallianos por parte del partido socialdemócrata alemán lo impulsaron a una afirmación teórica que, si no era nueva, no había sido formulada nunca con tanta claridad por Marx. Por lo demás, es posible que la elaboración de sus ideas sobre el crédito y la hacienda se debiera en parte a la necesidad de criticar la fe en las diversas formas de la circulación v el crédito, arraigada en los movimientos obreros de tipo proudhoniano. Pero en general, a mitad de los años 40, Marx y Engels habían ya aprendido del socialismo premarxiano todo lo que era posible aprender. Se habían sentado desde entonces las bases del «socialismo científico».

DAVID MCLELLAN

La concepción materialista de la historia

Sólo al escribir *La Ideología Alemana* (iniciada con Engels en Bruselas en setiembre de 1845 y concluida en el verano siguiente) llegó Marx a la concepción materialista de la historia que había de constituir el «hilo conductor» de todos sus estudios sucesivos. En el curso de los diez años precedentes, los escritos de Marx pasan a través de fases sucesivas de idealismo (romántico primero, hegeliano después) para desembocar en el racionalismo liberal y en una amplia crítica de la filosofía hegeliana, de la que derivarán posteriormente muchos temas importantes del socialismo marxiano. Engels escribió que las ideas de Marx tenían como base una síntesis de la filosofía idealista alemana, de la teoría política francesa y de la economía clásica inglesa: en sus primeros escritos (hasta los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, inclusive), puede seguirse el proceso de asimilación de los tres influjos; aunque Marx aún no había conseguido integrarlos en un cuerpo común. Esos primeros escritos pueden definirse como premarxistas; en efecto, no se encuentra en ellos ninguna interpretación de la historia en términos de clases, de modos de producción, etc., ni de modo más específico, referencias a los conceptos económicos de fuerza de trabajo, plusvalía, y otros elementos que serán fundamentales

en muchas de sus obras posteriores. Aunque es innegable la importancia de las primeras obras de Marx en una reconstrucción de la génesis de su pensamiento, su significación en el contexto del conjunto de su pensamiento ha sido (y es aún) fuente de vivas polémicas. Y las implicaciones de esas polémicas van evidentemente más allá de la simple disputa académica para los marxistas que pretenden mantener una coherencia entre la teoría y la práctica.

El ambiente intelectual del hogar de los Marx y de la escuela que frecuentó se caracterizaba por el racionalismo iluminista y por un protestantismo edulcorado, que exaltaba la virtud de la razón, de la moderación y del trabajo. El suegro de Marx, el barón Ludwig von Westphalen, le abrió perspectivas radicalmente distintas. Eleanor, la hija de Marx, ha escrito que el barón «llenó a Marx de entusiasmo por la escuela romántica y, en lugar de Voltaire y Racine, que había leído con su padre, el barón le interesó en Homero y Shakespeare, que iban a ser ya para toda la vida sus autores preferidos» (1). En sus primeros años de estudio, en Bonn, Marx se dejó arrastrar de buen grado por el romanticismo imperante; el traslado de sus estudios a Berlín en 1836 produjo, sin embargo, un cambio decisivo: Marx, seguidor de Kant y de Fichte, subjetivista romántico convencido de que el Ser supremo estaba separado de la realidad terrena, había rechazado al principio el racionalismo conceptual de Hegel. Ahora, en cambio, empezó a pensar que la idea era inmanente a lo real. Anteriormente, Marx había «leído sólo fragmentos de la filosofía de Hegel, pero me interesaba poco su melodía grotesca y discontinua» (2). Ahora, en cambio, abrazó el hegelianismo, en una conversión tan profunda como repentina. Quizá fue éste, desde el punto de vista intelectual, el paso más importante de su vida. Aunque más tarde había de criticar el idealismo de Hegel, e intentaría colocar su

(1) E. MARX, *Karl Marx*, en "Die Neue Zeit", 1883, p. 441.
(2) MARX, *Carta a su padre*, Mega, vol. I(2), p. 218.

dialéctica «sobre los pies», siempre fue el primero en reconocer que su método derivaba directamente de quien fue su maestro en los años treinta.

Hegel había partido de la premisa de que, como dijo a propósito de la Revolución francesa, «la existencia del hombre tiene su centro en la cabeza, es decir, en la razón, por cuya inspiración construye el mundo de la realidad» (3). En su obra fundamental, *La fenomenología del espíritu*, Hegel trazó el desarrollo de la mente, o Espíritu, reinsertando el movimiento histórico en el ámbito de la filosofía, y afirmando que la mente humana puede conseguir el conocimiento absoluto. Analizó el desarrollo de la conciencia humana a partir de la percepción inmediata del *hic et nunc* (aquí y ahora) hasta la fase de la autoconciencia, es decir, la comprensión que permite al hombre analizar el mundo y organizar en consecuencia sus propias acciones. A esta fase sucedería la de la razón misma, la comprensión de la realidad, gracias a la cual el espíritu, a través de la religión y el arte, llega a alcanzar el conocimiento absoluto, el nivel en el que el hombre reconoce en el mundo las fases de la propia razón. Hegel llamó a estas fases «alienaciones», en cuanto creaciones de la mente humana que, sin embargo, resultan independientes e incluso superiores a ella misma. El conocimiento absoluto era, al mismo tiempo, una especie de recapitulación del espíritu humano, puesto que cada fase sucesiva llevaba dentro de sí, incluso en el momento de superarla, elementos de la fase que la había precedido. Este movimiento que suprime y conserva a la vez fue llamado por Hegel *Aufhebung*, término que en alemán comprende ambos significados. Hegel habló también del «poder de la negación», afirmando que existe siempre una tensión entre todo estado presente de cosas y su devenir. En efecto, cualquier estado de cosas contingente, al entrar en un proceso de confrontación con su pro-

(3) G. F. HEGEL, *Werke*, Berlín 1832 ss., vol. 9, p. 441.

pia negación, empieza a transformarse en algo distinto. Tal es el proceso que Hegel llamó dialéctica.

La filosofía de Hegel era ambivalente: aunque a él le gustaba afirmar que la filosofía pinta de gris las cosas grises, y que la lechuza de Minerva alza el vuelo sólo al anochecer, su acentuación del momento negativo y dialéctico podía evidentemente imprimir a su método filosófico un desarrollo radicalmente distinto de su ambigua aceptación del orden constituido; y ése fue el camino que emprendió un grupo de intelectuales conocidos como «neohegelianos». Ellos iniciaron un proceso de secularización de la filosofía de Hegel, derivando, desde la crítica de la religión, a la de la política y la sociedad. Es importante señalar que en sus primeros escritos Marx elaboró sus propias ideas en estrecha colaboración con otros miembros de este movimiento profundamente homogéneo. Su tesis doctoral refleja inequívocamente el clima intelectual de los jóvenes inequívocamente el clima intelectual de los neohegelianos: el campo de investigación (la filosofía posaristotélica griega) tenía un interés fundamental para los neohegelianos, y es típico de su idealismo antirreligioso lo que Marx proclama en el prefacio: «No es ningún misterio para la filosofía. La confesión de Prometeo —"en una palabra, yo detesto a todos los dioses"— es su confesión, su consigna contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como máxima divinidad la autoconciencia del hombre» (4). El camino apuntado por Marx era, pues, el de la aplicación al mundo «real» de los principios descubiertos por Hegel.

Pero Marx no tuvo una oportunidad inmediata de elaborar esta línea de pensamiento: sin posibilidades de emprender una carrera académica, el contacto con el mundo real le llegó a través de su trabajo como periodista para la *Rheinische Zeitung*.

(4) Véase la tesis doctoral de Marx en K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe*, en Mega, vol. I, I(1), p. 10. (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid 1971).

En los siete artículos que constituyen su aportación más relevante a la revista, Marx encontró la forma de exponer explícitamente sus ideas; los artículos son exégesis críticas que resaltan lo absurdo de las tesis mantenidas por sus oponentes. Para este trabajo, Marx utilizó todas las armas de que disponía, combinando según la ocasión un hegelianismo radical con un simple racionalismo iluminista. En octubre de 1842, convertido en director de la *Rheinische Zeitung,* Marx hubo de responder a la acusación hecha a la revista de estar excesivamente próxima a las ideas comunistas. «La *Rheinische Zeitung* (escribió) no puede conceder a las ideas comunistas, en su forma actual, ninguna actualidad teórica y, por tanto, con menos razón podría desear... su realización práctica» (5), y prometía a continuación una crítica radical de tales ideas. Muy pronto, sin embargo, Marx debió ocuparse de cuestiones sociopolíticas, como la ley sobre el robo de leña y la pobreza de los viticultores del Mosela, cuestiones que, como afirmó más tarde, «me proporcionaron las primeras ocasiones de ocuparme de problemas económicos» (6), y que le llevaron a observar la estrecha relación existente entre la elaboración de las leyes y los intereses de quienes detentaban el poder.

Los dieciocho meses que siguieron a la desaparición de la *Rheinische Zeitung* fueron decisivos para la formación del pensamiento de Marx: a su ataque contra la niebla metafísica que envolvía, no sólo a Hegel, sino también la literatura de los neohegelianos, contribuyeron dos factores. En primer lugar, el hecho de haber leído una gran cantidad de obras sobre política e historia: conocía a los autores socialistas franceses antes incluso de trasladarse a París, y su conocimiento de la Revolución francesa era amplísimo. De hecho, sus escritos de este período pueden ser considerados como una extensa medita-

(5) K. MARX, *El comunismo y la "Gaceta general de Augusta",* en Mega, vol. I, I(2) p. 263.
(6) K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo,* México 1966, p. 6.

ción sobre los motivos por los que la Revolución francesa, que empezó con unos planteamientos tan sanos, no había conseguido resolver el problema fundamental de la redistribución de la riqueza social. El segundo factor fue la influencia de otro neohegeliano, Ludwig Feuerbach. Engels exageró al afirmar más tarde que «todos nos convertimos en feuerbachianos» (7), pero ese influjo fue efectivamente muy profundo. Feuerbach se interesaba sobre todo por la religión, y su principal tesis era que Dios no era sino una proyección de los atributos, los deseos y las potencialidades de los hombres. Sólo si los hombres se daban cuenta de esa verdad, estarían en situación de apoderarse de tales atributos, comprendiendo que ellos han creado a Dios, y no a la inversa, y por esta vía podrían restituirse a sí mismos su propia «esencia genérica» o común, que ahora tenían alienada. Lo más interesante para Marx era la confrontación de estas tesis con la filosofía de Hegel, que Feuerbach consideraba el último baluarte de la teología, porque Hegel partía también de la idea, y no de la realidad. Feuerbach había afirmado que la auténtica relación entre el pensamiento y el ser consiste en el hecho de que el ser es el sujeto y el pensamiento el predicado, y mientras el pensamiento nace del ser, el ser no nace del pensamiento (8).

Esta tesis de Feuerbach fue recogida por Marx en un largo manuscrito redactado en el verano de 1843. En él, y en forma de una crítica a Hegel, empezaban a delinearse las ideas de Marx sobre la democracia y la abolición del Estado. Según la filosofía política de Hegel, la conciencia humana se manifiesta objetivamente en las instituciones jurídicas, sociales y políticas del hombre, únicas garantías de su posibilidad de conquistar la plena libertad. Sólo el

(7) F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en* Marx y Engels, *Obras escogidas,* Moscú 1973, vol. 3, p. 362. K. Marx y F. Engels, *Werke,* vol 21, p. 272.

(8) L. Feuerbach, *Anthropologisches Materialismus* en *Ausgewählte Schriften,* Frankfurt 1967, vol. I, p. 84.

más alto nivel de organización social, el Estado, puede unir armónicamente los derechos individuales y la razón universal. Hegel rechazaba así la idea de que el hombre es libre por naturaleza; antes bien, el Estado es el único medio de dar a la libertad del hombre una realidad efectiva. En otras palabras, Hegel era consciente de los problemas sociales creados por una sociedad competitiva en cuyo seno tenía lugar una guerra económica de todos contra todos (estado de cosas que él resumía en el término «sociedad civil» o «sociedad burguesa»), pero sostenía que estos conflictos podían ser superados por los órganos del Estado en una unidad «superior». Siguiendo a Feuerbach, la crítica fundamental que Marx plantea a Hegel consiste en la afirmación de que, del mismo modo que en el campo de la religión los hombres habían imaginado a Dios como creador y al hombre como ser dependiente de aquél, así Hegel había partido erróneamente de la Idea del Estado, y había hecho depender de esa Idea todas las demás cosas (la familia y los diversos grupos sociales). Aplicando este esquema general a los problemas particulares, Marx se declaraba partidario de la democracia: «Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre a la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución» (9). Marx se dedicó en particular, en un agudo y breve análisis, a refutar la tesis hegeliana según la cual la burocracia ejercía una función mediadora entre los distintos grupos sociales, actuando así como «clase universal» en interés de todos. Según Marx, la burocracia favorecía las divisiones sociales indispensables para su propia supervivencia, y perseguía sus propios fines en perjuicio de los de la comunidad. En las últimas páginas del manuscrito, Marx explica cómo, a su modo de ver, el sufragio universal debe iniciar el proceso de reforma de la sociedad burguesa. Examina dos posibi-

(9) K. MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en *OME*, vol. 5 p. 37.

lidades: si el Estado y la sociedad burguesa permaneciesen separados, no sería posible a cada individuo particular el participar en la creación de las normas que le atañen sino a través de la elección de diputados, «*expresión* de su separación y de su unidad meramente dualista» (10). En la segunda hipótesis, si la sociedad burguesa se convirtiese en sociedad política, desaparecería el significado representativo del poder legislativo, porque ese significado depende de una separación de tipo teológico entre Estado y sociedad burguesa. Así, el poder al que el pueblo debe aspirar no es el legislativo, sino el gobierno. Marx concluía su análisis con un párrafo que deja claro hasta qué punto preveía, en 1843, los posteriores acontecimientos políticos:

> En el *sufragio universal*, tanto activo como pasivo, es donde la sociedad burguesa se eleva *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* como su verdadera existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su *superación*. Al establecer realmente su *existencia política* como su *verdadera* existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo *accidental* que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de la existencia política. Y, una vez separadas éstas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se *disuelva* el *Estado político abstracto;* pero igualmente exige la *disolución de la sociedad burguesa* (11).

Así llegaba Marx a la misma conclusión alcanzada al discutir sobre la «verdadera democracia». La democracia exigía el sufragio universal, y el sufragio universal debía llevar a la disolución del Estado.

Es evidente en este manuscrito que Marx había adoptado el humanismo fundamental de Feuerbach,

(10) *Ibid.*, p. 148.
(11) *Ibid.*, pp. 149-150.

y con él la inversión de sujeto y predicado en el interior de la dialéctica hegeliana. Marx daba por descontado que todo progreso político debía basarse en la reconquista por parte del hombre de la dimensión social que se perdió cuando la Revolución francesa niveló a todos los ciudadanos, subordinándolos al Estado político y acentuando así el individualismo típico de la sociedad burguesa. Afirmaba explícitamente que la propiedad privada debía dejar de constituir la base de la organización social, pero ya no es tan evidente que propugnase su abolición, ni resultaba claro el papel que las distintas clases debían jugar en la evolución social.

El manuscrito sobre Hegel no fue publicado nunca, pero las ideas que en él aparecían en embrión recibieron una formulación más clara apenas Marx llegó a París. En el invierno de 1843-1844, Marx escribió dos ensayos para los *Deutsch-französische Jahrbücher*, tan claros y brillantes ambos como confuso y oscuro había sido el manuscrito sobre Hegel. En el primero, titulado «La cuestión judía», Marx analizaba las opiniones de su antiguo mentor Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos. Bauer afirmaba que la emancipación judía sólo podría realizarse efectivamente cuando el Estado dejase de ser cristiano, pues de otro modo la discriminación hacia los judíos sería inevitable. Según Marx, Bauer se había detenido demasiado pronto: la simple secularización de la política no implicaba la emancipación de los hombres en cuanto seres humanos. Los Estados Unidos no tenían ninguna religión de Estado, y eran conocidos, sin embargo, por la religiosidad de sus habitantes:

> Pero como la existencia de la religión (continuaba Marx) es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo *ser del Estado*. La religión ya no es para nosotros el *fundamento* sino sólo el *fenómeno* de los límites que presenta el mundo... No transformamos las cuestiones profanas en teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en

profanas. La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición; nosotros convertimos la superstición en historia. La cuestión de la *relación entre la emancipación y la religión* se convierte para nosotros en la cuestión de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana* (12).

Según Marx, el problema surgía porque

el hombre lleva una doble vida..., la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *hombre privado*, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos (13).

Bauer proponía un Estado basado exclusivamente en los derechos universales del hombre, tal como habían sido proclamados en la Revolución francesa y en la Declaración de independencia americana. Para Marx, en cambio, los derechos del hombre eran sólo los derechos de los individuos atomizados, hostiles unos a otros, que componían la sociedad burguesa. Así pues,

el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento... Así pues, el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio (*à son gré*), prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* sino al contrario la *limitación* de su libertad (14).

---

(12) K. MARX, *La cuestión judía*, en *OME*, vol. 5, pp. 183-184.
(13) *Ibid.*, p. 186.
(14) *Ibid.*, pp. 195-196.

Tras señalar que la sociedad inaugurada con la Revolución francesa había perdido muchas de las dimensiones sociales y comunitarias presentes en la sociedad feudal, Marx citaba a Rousseau para ilustrar sistemáticamente su objetivo: colmar el vacío entre el individuo considerado como ciudadano miembro de una comunidad y el individuo como miembro aislado y egoísta de la sociedad burguesa:

> Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política;* sólo entonces se habrá cumplido la emancipación humana (15).

El artículo «La cuestión judía» planteaba el objetivo de la plena emancipación del hombre; en el segundo artículo de los *Jahrbücher*, Marx señalaba los medios necesarios para conseguir ese objetivo. El artículo estaba pensado como una introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, destinada a la publicación, y se iniciaba con los tan conocidos epigramas de Marx contra la religión:

> El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión,* la religión no hace al hombre... Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *su propio mundo,* Estado, sociedad; Estado y sociedad que producen la religión, como *conciencia tergiversada del mundo,* porque ellos son un *mundo al revés...* Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha *contra ese mundo* al que le da su *aroma* espiritual. La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y

(15) *Ibid.*, p. 201.

> *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo (16).

Pero una vez explicado el papel de la religión, era deber de los filósofos el dedicar su atención a la política, actividad particularmente propicia a la reflexión en una Alemania que, según Marx, se había quedado estancada en el pre-1789. La única esperanza para Alemania estaba en su filosofía política, extremadamente progresista: los alemanes habían pensado lo que las demás naciones habían hecho.

La crítica de esa filosofía, por tanto, y su superación deberían permitir una previsión, al menos teórica, sobre cómo debería desarrollarse la sociedad. Y aunque Marx afirmaba explícitamente que «la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre* es *el ser supremo para el hombre* y por tanto en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable» (17), la dificultad consistía obviamente en encontrar «un elemento *pasivo*», «una base material» (18), necesarios para la revolución. La respuesta al problema se da en un párrafo utilizado a menudo por quienes ven en Marx una figura mesiánica, profética. La solución debía consistir en

> la constitución de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*;

(16) Id., *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en *OME*, vol. 5 p 210.
(17) *Ibid.*, p. 217.
(18) *Ibid.*, p. 218.

que ya no puede invocar ningún título *histórico* sino su título *humano*; ... es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida* total del hombre y, por tanto, sólo *recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado* (19).

Para Marx estaba claro cuál había de ser el vehículo revolucionario: el proletariado estaba destinado a asumir el papel universal que Hegel, erróneamente, había atribuido a la burocracia. Se apuntaba, además, la idea de que, precisamente por su atraso, Alemania tenía la posibilidad de colocarse a la vanguardia del movimiento revolucionario europeo, idea ésta destinada a reaparecer periódicamente en las variantes menos «ortodoxas» del marxismo.

Hasta aquí, los escritos de Marx estaban dedicados casi exclusivamente a argumentaciones políticas, aunque ya era consciente de que la política no bastaba; la chispa que hizo prender su interés por la dimensión esencialmente económica fue un ensayo publicado junto a sus dos artículos en los *Deutsch-französische Jahrbücher*. Su autor era Engels, y el ensayo se titulaba «Esbozo de crítica de la economía política» (20). En él, Engels atacaba la propiedad privada y el espíritu competitivo que derivaba de ella. El aumento de la acumulación capitalista implicaba necesariamente una baja de los salarios, agudizando así la lucha de clases. El crecimiento incontrolado de la economía comportaba crisis cíclicas, y el progreso científico sólo servía para aumentar la miseria de los trabajadores. Marx quedó muy impresionado por este «bosquejo genial» (así lo definió más tarde), y sus apuntes del verano de

(19) *Ibid.*, pp. 222-223.
(20) K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo* cit., p. 8.

1844 empiezan citando algunos fragmentos. Estos apuntes (que Marx no publicó) recibieron al ser conocidos más tarde el título de *Manuscritos económico-filosóficos*, y representan una crítica radical al capitalismo, basada en parte en Engels, en parte en las ideas antiindustriales de algunos románticos alemanes como Schiller, y en parte en el humanismo de Feuerbach. Cuando fueron publicados por primera vez, en 1932, hubo quien los proclamó la obra más importante de Marx.

El hecho de que un manuscrito de una importancia tan evidente no fuese publicado por el mismo Marx requiere un breve comentario sobre su forma de escribir. Desde su época de estudiante, Marx tenía la costumbre de copiar en sus cuadernos de apuntes largos extractos de sus lecturas (21) (lo que facilita el estudio de sus fuentes, cosa muy poco usual en otros autores). En los mismos cuadernos, Marx escribía, además, proyectos y planes para obras futuras. El ansia de hacer accesibles sus ideas al público y también la necesidad de procurarse el sustento, le predisponían, incluso demasiado, a firmar contratos con los editores. Pero aunque es cierto que antes de 1848 Marx terminó y publicó más escritos que en cualquier otra época posterior, sus dificultades para dar a la imprenta sus obras eran ya evidentes en los años cuarenta, y prefiguraban el largo trabajo que precedió a la edición del primer libro de *El Capital*. Esa repugnancia congénita a la publicación se debía en gran medida al escrúpulo casi patológico de Marx, tanto respecto a la precisión en el lenguaje y la presentación, como a la acumulación de una masa de materiales preparatorios, que crecían y crecían sin parar. Sin duda es paradójico que los apuntes para la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843), para los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) y para *La Ideología Alemana* (1845) hayan ejercido una influencia bas-

(21) Cf. también M. RUBEL, *Les cahiers d'étude de Karl Marx (1840-1853)*, en "International Review of Social History", 1957.

tante mayor que las obras publicadas por el mismo Marx. También en lo que respecta a sus obras posteriores, hay quien ha querido dar a los inéditos *Grundrisse* una importancia no inferior a la del primer libro de *El Capital*. De cualquier forma, es siempre una cuestión problemática el ponderar hasta qué punto los manuscritos inéditos de un autor representan con fidelidad su pensamiento.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* comprenden tres partes principales: una crítica de la economía clásica, que culmina en un capítulo sobre el trabajo enajenado; una descripción del comunismo, y una crítica de la dialéctica hegeliana. La primera parte recoge largas citas de economistas clásicos (en particular Adam Smith y David Ricardo) tendentes a mostrar la polarización siempre creciente de las clases y los efectos perniciosos de la propiedad privada. Aunque pensaba que los economistas habían reflejado fielmente el funcionamiento de la sociedad capitalista, Marx criticaba su punto de vista en base a tres consideraciones principales: en primer lugar, aun admitiendo que el trabajo era fundamental para el funcionamiento de la economía, habían aceptado el situarlo en un lugar cada vez más mísero; en segundo lugar, no habían considerado el sistema económico como una de las muchas fuerzas interactuantes, y en consecuencia habían dado al capitalismo caracteres de inmutabilidad, y se veían incapaces de explicar los orígenes del sistema que estaban describiendo; por último, su visión del hombre era unilateral, como simple engranaje de la rueda de la economía, y no lo consideraban «como hombre, cuando no trabaja» (22).

En este punto iniciaba Marx un nuevo apartado, dedicado al «trabajo enajenado», en el que describía el empobrecimiento y la deshumanización generales

(22) K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, en *OME*, vol. 5, p. 314.

de los trabajadores en la sociedad capitalista. El trabajo enajenado asumía cuatro aspectos. En primer lugar, el trabajador no concibe el producto de su trabajo como algo propio sino como un algo extraño, que surge frente a él y se le contrapone como una potencia independiente. En segundo lugar, el trabajador se extraña de sí mismo en el acto mismo de la producción: no considera su trabajo como parte de su vida real, y «no se afirma a sí mismo en su trabajo», sino que «cuando no trabaja, se siente en casa; y cuando trabaja, fuera». En tercer lugar, la «vida de la especie» del hombre, su esencia social, le es sustraída en su trabajo, que no representa la obra armónica del hombre en cuanto que «ser a nivel de especie». En cuarto lugar, el hombre se hace extraño a los demás hombres.

En una larga nota sobre James Mill, escrita más o menos en el mismo período (y que desgraciadamente no suele incluirse en las ediciones de los *Manuscritos*), Marx atacaba la institución del crédito, que definía:

> el juicio sobre la *moralidad* de un hombre desde el punto de vista de la *economía nacional*. En el crédito el metal o el papel han sido sustituidos como *mediadores* del cambio por el mismo *hombre*; pero no como hombre sino como la *existencia de un capital* y de sus intereses (23).

En la sociedad contemporánea, según Marx, los hombres producían cada vez más con el único fin del intercambio, y por tanto «tú... no te hallas en relación con mi objeto, toda vez que ni *yo mismo* me encuentro en una relación humana con él... nuestro *mutuo* valor es para nosotros el valor de nuestros mutuos objetos» (24). Un párrafo hacia el

(23) Id., *Extractos de "Elémens d'économie politique" de James Mill*, en *OME*, vol. 5, p. 280.
(24) *Ibid.*, pp. 291-292.

fin de la nota supone una especie de contrabalance positivo a la descripción del trabajo enajenado, y merece ser citado íntegramente:

> Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro: 1) En mi *producción* habría objetivado mi *individualidad,* su *idiosincrasia;* por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado *proyectando mi vida* individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder *objetivo, perceptible sensiblemente* y en consecuencia *por encima de toda duda.* 2) Tu consumo o tu uso de mi producto me habría dado *directamente* el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad *humana,* o sea, de haber objetivado el ser *humano* y por tanto, de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente. 3) También me habría dado directamente el placer de haber sido para ti el *mediador* entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto, me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor. 4) Por último, me habría dado el placer de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado* y *realizado* directamente mi verdadero ser, mi *ser humano, mi ser en común* (25).

La segunda parte principal de los *Manuscritos* contenía la solución propuesta por Marx al problema de la enajenación: el comunismo. Aunque, cuando estaba aún en Alemania, había rechazado el comunismo definiéndolo «una abstracción dogmática» (26), el impacto de París, con sus salones socialistas y sus círculos obreros, bastó para convertirlo. Pero el comunismo de Marx no era «tosco», ins-

---

(25) *Ibid.*, pp. 292-293.
(26) *Carta a Ruge,* en *OME,* vol. 5, p. 174.

pirado en la «envidia general», volcado a la negación de cualquier clase de cultura con la pretensión de una nivelación por abajo. Sus ideas se resumen en un fragmento de unas resonancias casi místicas:

> El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana de sí mismo,* y por tanto como *apropiación* real del ser *humano* por y para el hombre; por tanto, el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir, humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado. El es... la verdadera solución de la discordia entre existencia de hecho y esencia potencial, entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie (27).

En los capítulos siguientes (que en muchos aspectos son la clave de bóveda de los *Manuscritos*), Marx examinaba con detalle tres aspectos específicos de su modo de concebir el comunismo. En primer lugar, subrayaba que el comunismo es un fenómeno histórico cuya génesis ha de buscarse en el «curso total de la historia». En la fase actual, el problema de fondo era de naturaleza económica, y en particular se sintetizaba en la abolición de la propiedad privada:

> Por tanto, la positiva superación de la *propiedad privada,* apropiándose la vida *humana,* es superación positiva de toda enajenación, o sea, el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc. a su existencia *humana,* es decir, *social* (28).

---

(27) MARX, *Manuscritos económico-filosóficos* cit., p. 378.
(28) *Ibid.*, p. 379.

En segundo lugar, Marx observaba que todo lo que atañe al hombre, comenzando por su lenguaje, es social. Incluso la relación del hombre con la naturaleza se inscribe en esa dimensión social:

> Por tanto, la *sociedad* es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza... Y es que no sólo los cinco sentidos sino también los sentidos llamados espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra la sensibilidad *humana*, la humanidad de los sentidos, es producida por la existencia de *su* objeto, por la naturaleza *humanizada*. La *formación* de los cinco sentidos es obra de toda la historia pasada (29).

No obstante lo cual, Marx insistía, en tercer lugar, en el hecho de que la importancia atribuida a los aspectos sociales del hombre no hace sino estimular la individualidad del hombre comunista, no enajenado, que él definía como «total» u «omnilateral». En efecto, así como la enajenación vicia todas las facultades humanas, así su superación ha de representar la liberación total. No se limitará a la posesión y goce de objetos materiales: todas las facultades humanas, cada una a su modo particular, se convertirán en medios de apropiación de la realidad. Es una situación difícil de imaginar para el hombre enajenado, porque la propiedad privada ha bloqueado hasta tal punto la sensibilidad de los hombres que éstos sólo pueden imaginar que un objeto es suyo cuando lo poseen efectivamente: todas las facultades físicas e intelectuales han sido sustituidas por la simple enajenación del tener. Y, por último, la relación recíproca entre el hombre

---

(29) *Ibid.*, pp. 380-383.

y la naturaleza debería encontrar su reflejo en una única ciencia omnicomprensiva:

> En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: no habrá más que *una* ciencia (30).

La tercera y última parte de los *Manuscritos* estaba dedicada a la crítica de la dialéctica de Hegel, tal como se expone en su obra más famosa, *La fenomenología del espíritu*. Marx empezaba con un elogio de Feuerbach por haber demostrado que la filosofía de Hegel no era sino una teología racionalizada, y por haber descubierto el auténtico punto de partida materialista, basado en la relación social entre hombre y hombre. Pero la actitud de Marx respecto a Hegel distaba mucho de ser totalmente negativa:

> Lo extraordinario de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo) consiste, por tanto, en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su *propio trabajo* (31).

Por otro lado, sin embargo, toda esta dialéctica estaba concebida desde un punto de vista idealista por cuanto la apropiación de las facultades objetivizadas y extrañadas del hombre se producía sólo en la mente, en el pensamiento puro, es decir, en la abstracción. Marx, en cambio, partía de que «*el hombre* es un ser real, corpóreo, asentado sobre la tierra firme y compacta, que respira y expande to-

(30) *Ibid.*, p. 386.
(31) *Ibid.*, p. 417.

das las fuerzas de la naturaleza» (32), y definía su propia posición como un naturalismo completo o un humanismo distinto tanto del idealismo como del materialismo. Hegel consideraba al hombre como una sustancia no corpórea, y al mundo como algo necesariamente hostil para el desarrollo del hombre; en cambio, Marx sostenía que únicamente era erróneo el actual vínculo de relación del hombre con el mundo: el hombre necesita una relación recíproca con los objetos exteriores para poder desarrollarse u «objetivarse» a sí mismo. Para Hegel, toda objetivación es extrañación; para Marx, el hombre podría superar la extrañación sólo objetivándose a través de un uso de la naturaleza hecho en colaboración con los demás hombres.

No es difícil comprender por qué, al aparecer en 1932, los *Manuscritos* provocaron tantas controversias. En el terreno intelectual, se había dado un retorno del interés por Hegel, tras la publicación de algunos escritos juveniles suyos, en los primeros años del siglo XX. Y como los primeros escritos de Marx eran los que mostraban una influencia más directa de Hegel, el terreno estaba ahora abonado para recibirlos. Al mismo tiempo se daba un factor político: en los primeros años del siglo los partidos socialdemócratas y comunistas se habían preocupado de elaborar una *Weltanschauung* radicalmente distinta de la de los partidos burgueses. Y como se consideraba a Hegel un pensador burgués, su influencia sobre Marx (evidente sobre todo en sus primeros escritos) había de ser minimizada. Bajo la amenaza del fascismo, sin embargo, los marxistas se dedicaron a subrayar las afinidades entre el humanismo de Marx y el de la burguesía liberal, contraponiendo sus valores a la barbarie de la ideología fascista, considerada como una negación de las tradiciones europeas occidentales. Ya antes, a lo largo de los años veinte, fue extendiéndose entre los marxistas la convicción de que una parte de la responsabilidad de

---

(32) *Ibid.*, p. 421.

la derrota de la socialdemocracia alemana debía atribuirse al eclipse de Hegel y a la ascensión de Darwin entre las influencias determinantes de los teóricos de la Segunda Internacional (por ejemplo, Kautsky). Aunque la deuda de los bolcheviques con Hegel no era tan evidente (los *Cuadernos filosóficos* de Lenin no se publicaron hasta 1929-1930), autores ligados al partido comunista como Lukács, Korsch y, en menor medida, Gramsci, intentaron una lectura hegeliana de Marx, que obviamente debía comportar el nacimiento de un notable interés por obras como los *Manuscritos.*

El estalinismo ortodoxo consideró estos primeros escritos como *iuvenilia,* apuntes superfluos respecto a las obras posteriores de Marx; ni siquiera fueron incluidos en las *Werke* originales, publicadas en Alemania oriental a finales de los años cincuenta. En Europa oriental, donde el marxismo, lejos de ser el credo de los marginados, se había instalado como ideología dominante, existían obviamente muchos motivos para reflexionar en que el hombre comunista de Marx no parecía tener mucho en común con los productos de las burocracias estatales de cuño estalinista, y la hipótesis de que la alienación podría subsistir incluso en el socialismo exigió bastantes cautelas. Los estudios sobre los escritos juveniles de Marx se consideraron como un retorno a la fuente originaria del pensamiento comunista, de forma parecida al uso que los reformadores protestantes habían hecho del Nuevo Testamento para exponer los abusos que proliferaban en la Iglesia de la Baja Edad Media. Adam Schaff en Polonia, los teóricos de la «primavera» de Praga y el grupo «Praxis» en Yugoslavia son algunos de los ejemplos más destacados de esta tendencia. Después de la guerra mundial, en Europa occidental y en Estados Unidos, quienes buscaban una versión no estalinista del marxismo se aferraron ávidamente al joven Marx, que algunos interpretaron simplemente como el más elevado ejemplo de humanismo o como un existencialista. Para estos estudiosos, la idea fundamental era

la de enajenación, que aparece con mucho mayor relieve en los *Manuscritos* que en *El Capital.* Era, asimismo, inevitable que la indeterminación y la falta de brújula política del joven Marx produjesen una reacción distinta en pensadores como Althusser, que calificaron de ideológica la problemática feuerbachiana de los primeros escritos, contraponiéndole las bases científicas de su obra posterior.

Es innegable, en efecto, que a partir de su instalación en Bruselas, en 1845, los escritos de Marx adquieren una forma sistemática (siempre como un sistema abierto, sin embargo) ausente en sus obras precedentes. Éstas se esfuerzan en concluir, a partir de presupuestos tendencialmente idealistas, que la actividad fundamental del hombre consiste en el intercambio productivo recíproco con la naturaleza; que esta actividad ha quedado viciada por la división en clases de la sociedad capitalista, la institución de la propiedad privada y la división del trabajo; y que la actual enajenación puede superarse con una revolución proletaria que inaugure el comunismo.

Lo que no afrontaron los escritos de Marx hasta 1844 es la naturaleza del cambio histórico; aunque ya era comunista a comienzos de 1844, Marx, al terminar aquel año, aún no era marxista. Naturalmente, no sería justo afirmar que los *Manuscritos* no contienen una visión evolutiva de la sociedad; pero ésta es aún muy vaga, y aunque Marx había utilizado a Hegel contra Feuerbach para demostrar la importancia de la autocreación del hombre a través del trabajo, el procedimiento resulta aún demasiado abstracto. Marx, que ahora trabajaba en estrecha colaboración con Engels, se dedicó a clarificar su propia concepción materialista de la historia, «ajustando las cuentas... con nuestra anterior conciencia filosófica» (33). Desde este punto de vista, *La Sagrada Familia,* publicada a principios de 1845, es sólo

(33) K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo* cit., p. 9.

el antecedente de los ataques de *La Ideología Alemana* contra los neohegelianos, y únicamente tiene cierto interés por el resumen que hace de los orígenes materialistas del socialismo.

Engels dijo más tarde que cuando se trasladó a Bruselas, a principios de abril, Marx «había llegado ya más allá de estos principios [que «la política y su historia se explican partiendo de las condiciones económicas, y no viceversa»] y había sentado los fundamentos principales de su teoría materialista de la historia» (34); y en el prólogo a la edición inglesa del *Manifiesto* añadió que en la primavera de 1845, Marx había elaborado su teoría y «me la presentó con palabras casi tan claras como las que acabo de emplear para resumirla» (35). El único escrito conocido de Marx en este período son las famosas once *Tesis sobre Feuerbach,* que Engels definió con justeza como «el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo» (36). Ya en sus primeras lecturas de Feuerbach, a comienzos de los años cuarenta, la postura de Marx no había sido del todo acrítica; pero tanto en los *Manuscritos* parisienses como en *La Sagrada Familia,* sólo había tenido palabras de alabanza para el «auténtico humanismo» de Feuerbach. Ahora ya encontraba demasiado estrechas las costuras del traje de simple discípulo de Feuerbach, y su atención crecientemente dedicada a la economía no podía sino alejarle de las opiniones estáticas y antihistóricas de aquél. En las *Tesis sobre Feuerbach,* Marx trazó un breve esquema de las ideas que iba a elaborar con Engels pocos meses más tarde en *La Ideología Alemana.* Desde cualquier punto de vista que se la considere, *La Ideología Alemana* es una de las obras más importantes de Marx: por medio de la crítica de Feuerbach, el más «se-

(34) Mew, vol. 21, p. 212.
(35) En *OME,* vol. 9, p. 381.
(36) ENGELS, *Ludwig Feuerbach* cit., p. 354 (Mew, vol. 21, p. 264).

glar» de los neohegelianos, Marx y Engels completaron su ajuste de cuentas «con nuestra anterior conciencia filosófica» (37), y concluyeron así el proceso iniciado con la tesis doctoral de 1841.

En Bruselas, ya avanzado el 1845, Marx y Engels formularon lo que Marx había de definir en 1859 como el «hilo conductor» de sus estudios. Así lo dejaron escrito:

> El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (38).

Y afirmaban a continuación que «hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo» (39). Después de mostrar cómo la división del trabajo había producido la división entre ciudad y campo, y después la división entre trabajo industrial y comercial, etc., pasaban a esquematizar las distintas fases de la propiedad a las que correspondían las fases de la división del trabajo: propiedad tribal, propiedad comunal y del Estado, pro-

---

(37) *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* cit., p. 9.

(38) K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Barcelona 1974, pp. 19-20.

(39) *Ibid.*, p. 20.

piedad feudal o de los estamentos. Marx y Engels resumían así las conclusiones a que habían llegado en este punto:

> Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas... La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (40).

Rebatían después el punto de vista generalizado, al afirmar que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (41), y mostraban cómo la división del trabajo, de la que derivaba la propiedad privada, creaba las desigualdades sociales, la lucha de clases y la aparición de las estructuras políticas.

Una vez formulada una visión coherente del mundo, Marx y Engels dedicaron su actividad a propagar sus ideas, por medio de la creación, a finales de 1845, de los Comités de correspondencia, que debían contribuir a la difusión de sus ideas en Alemania y en los principales centros de acogida de los obreros alemanes emigrados: París, Bruselas y Londres. El resultado más importante que consiguieron estos Comités fue la creación de vínculos muy estrechos entre Marx y Engels y los comunistas de Londres, es decir, la colonia de obreros alemanes más numerosa y mejor organizada en aquel momento. Londres era la sede de la organización de socialistas

(40) *Ibid.*, p. 25.
(41) *Ibid.*, p. 26.

emigrados más activa, la Liga de los Justos. Era evidente que los comunistas londinenses, en términos cuantitativos y de organización, representaban para Marx y Engels el contacto más prometedor con la actividad política obrera, y la importancia de este hecho era tanto mayor por cuanto las actividades de los Comités de correspondencia jamás fueron verdaderamente fructíferas. A su vez, los dirigentes de la Liga sentían que sus actividades se veían obstaculizadas por la falta de una doctrina coherente. En 1847, los contactos entre Bruselas y Londres concluyeron de forma favorable, y Marx y Engels recibieron el encargo de redactar un *Manifiesto* para lo que, entretanto, había llegado a ser la Liga de los Comunistas.

El ingreso de Marx en la política activa quedó marcado, además, por dos controversias. De la primera, con Wilhelm Weitling, puede afirmarse que corresponde en el plano político a *La Ideología Alemana.* Weitling contraponía a la imagen de la naturaleza humana, basada en Feuerbach, los males actuales de la sociedad capitalista, y pedía en términos mesiánicos una revolución inmediata. Marx, en cambio, subrayaba la naturaleza histórica del progreso, y declaraba que «antes la burguesía debe empuñar el timón» (42). La segunda discusión es más digna de mención, porque de ella nació la *Miseria de la filosofía,* el escrito que contenía la primera afirmación pública y sistemática de la concepción materialista de la historia, y cuya lectura recomendaba el mismo Marx como introducción a *El Capital.* Era una crítica del socialista francés Proudhon y, como en la elaborada respecto a Hegel, combatía la mistificación de las categorías «eternas» como Razón y Justicia, a las que Proudhon recurría continuamente. Por lo demás, el libro contenía una exposición

(42) Cf. D. McLellan, *Karl Marx: su vida y sus ideas* (Barcelona 1977 (la frase de Marx está sacada de la correspondencia con Moses Hess: cf. M. Hess, *Briefwechsel,* ed. dirigida por E. Silberner, 's Gravenhage 1959, p. 151).

sistemática de las ideas de Marx sobre la economía, aunque aún no aparecían en ella los conceptos de fuerza de trabajo y plusvalía. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx había refutado la teoría del valor basado en el trabajo. Siguiendo la tesis de Engels en el *Esbozo*, Marx había identificado, en el verano de 1844, valor y precio, criticando a Ricardo, que tenía en cuenta la demanda para la determinación del valor. En otras palabras, Marx rechazaba la teoría del valor basado en el trabajo por cuanto ésta no tomaba en cuenta la competencia, que a sus ojos era la base del mundo económico real. Pero ya residiendo en Bruselas, y sobre todo durante una visita a Manchester en el verano de 1845, Marx descubrió la interpretación socialista de Ricardo en las obras de William Thompson, Francis Bray y (más tarde) en autores como Hodgskin y Ravenstone. En *La Ideología Alemana* se encuentran referencias marginales favorables a la teoría del valor fundado en el trabajo: la concepción del hombre como productor de los propios medios materiales de subsistencia no podía obviamente sino convalidar esta tesis. Pero sólo en la *Miseria de la filosofía* recibió su primera exposición este concepto, fundamental en el pensamiento marxista.

La concepción materialista de la historia esbozada en *La Ideología Alemana* y las hipótesis económicas formuladas en la *Miseria de la filosofía* constituyeron, pues, la base teórica de la actividad política de Marx a finales de la década de los cuarenta, y sobre todo la base de su militancia en la Liga de los Comunistas. Muchas partes del *Manifiesto del Partido Comunista* son reelaboraciones de párrafos tomados de *La Ideología Alemana*. Tras la derrota de las revoluciones de 1848, y sobre todo de la nueva oleada revolucionaria fallida de comienzos de los años cincuenta, Marx concentró cada vez más su atención en la economía, y con su obra sobre el proceso productivo en la sociedad capitalista *(El Capital)* llevó en parte a término la investigación iniciada en París el año 1844.

PIERRE VILAR

Marx y la historia

He pensado muchas veces en realizar un estudio en dos partes, de las que la segunda, «Marx en la historia», estaría estrechamente relacionada con la primera, «La historia en Marx». Porque el problema está en saber si el sorprendente destino del marxismo, en poco más de un siglo, como generador de historia, se debe o no a la capacidad de análisis y de intervención que ha ofrecido a los hombres, en lo que respecta a la materia histórica, el descubrimiento científico de Marx. En este ensayo, que plantea en líneas generales el tema de «Marx en la historia», dedicaré sólo unas páginas a «la historia en Marx», limitándome a plantear algunas cuestiones orientativas, que espero sean capaces de sugerir investigaciones más profundas.

Hay que decir que, aun para la formulación del problema, se plantean dificultades singulares. La palabra «historia» indica, al mismo tiempo (cosa que no ocurre con las ciencias de la naturaleza) tanto el conocimiento de una materia como la materia de ese conocimiento. «La historia en Marx» es la transformación en pensamiento de una de las más antiguas necesidades de la exigencia científica del espíritu humano; «Marx en la historia» es el examen del papel que ha jugado un hombre en el proceso de los acontecimientos y en la modificación de las

sociedades. El doble contenido de esta palabra (que le da su riqueza, que justifica su prestigio, pero que también predispone a los equívocos) explica que haya sido posible al mismo tiempo decir que Marx ha abierto a la ciencia «el continente historia», y también que «el concepto de historia» sigue sin estar construido.

Sería fácil, sin duda, encontrar en la mole de las obras de Marx numerosos usos de la palabra «historia» en acepciones vulgares; pero no menos fácil sería encontrar usos precisos y nuevos. Buscar si existe, en ese aparente caos, un orden, una cronología, eliminaciones, adquisiciones y descubrimientos, sería una empresa apasionante y fértil en resultados, que reclamaría un catálogo exhaustivo de los distintos usos del término y un análisis agudo de cada uno de ellos. Es superfluo advertir que no es posible emprender, en el contexto de esta obra, semejante investigación. Es claro, por lo demás, que el uso de las palabras no es lo único importante. Están, además, las proposiciones teóricas, algunas citadas innumerables veces, y otras mucho menos conocidas. Y sobre todo están (y ése es el punto esencial para el historiador) los ejemplos de aplicación, la práctica del método. Si Marx, después de abrir el «continente historia», hubiese evitado penetrar en él, su obra habría perdido con seguridad parte de su trascendencia. Es útil, por tanto, saber de qué modo se aventuró y cómo afrontó esa tarea. Esta investigación a través de los orígenes levantará seguramente objeciones. Pero ¿hay algo más clarificador que los primeros descubrimientos de un pensamiento, por parciales que sean, cuando sumando los primeros resultados coherentes, se preparan ya los grandes descubrimientos posteriores? Y el proceso de investigación es tal vez menos importante que el proceso de exposición cuando se trata de definir una materia que, según Marx, la investigación cumple también el cometido de hacer propia. «Hacer propia»: la historia, pues, es descubierta y al tiempo conquistada. Siguiendo paso a paso esta con-

quista de Marx, todo historiador digno de este nombre podrá rápidamente reconocer sus propios problemas, su propio modo de afrontarlos. Y a menudo, también algún comienzo de solución.

1. *La precedencia de la sociedad civil*

Será oportuno partir del Marx estudiante. En una atmósfera universitaria impregnada de hegelianismo, pero en la que, después de todo, Hegel pertenecía ya al pasado, nunca se ha establecido directamente qué es lo que el joven Marx recogió o rechazó de las lecciones escuchadas menos indirectamente: las de un Ritter o un Savigny. Quienes ven en Marx sobre todo un determinista, han sugerido que el determinismo geográfico de Ritter no fue extraño a su formación. Me parece superfluo afirmar que no existe en Marx un determinismo geográfico, como tampoco existe un determinismo económico, y que nada es más extraño a su pensamiento que los intentos que hoy se realizan de reducir, a través de un juego matemático, el asentamiento humano a las condiciones del espacio. Cierto que Marx nunca deja de recordar, como base de toda historia y de toda economía, «las condiciones geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas, etc.», como ya había hecho Hegel, precisando que toda historiografía *(Geschichtsschreibung)* debe partir de esas bases naturales y de su modificación por obra de los hombres en el curso de la historia *(Geschichte)*.

Antes de poder «hacer la historia» («um Geschichte machen zu können»), el hombre debe confrontarse con ciertos condicionantes. Esta llamada a la evidencia será recogida en el contexto de una teoría de conjunto en la que el criterio de fondo es la capacidad de actuación del hombre sobre la naturaleza. La naturaleza no impone, porque la técnica está en condiciones, un día u otro, de vencerla. Pero en cada nivel alcanzado, la naturaleza, dentro de ciertos límites que deben precisarse, pro-pone u o-pone.

En el conjunto de la historia y en cada uno de sus casos concretos, la primera tarea del historiador consiste en valorar las facilidades o dificultades ofrecidas por la naturaleza. No hay historia sin geografía, como no hay geografía sin historia. Eso no es todo, pero eso es lo primero de todo. Y eso significa un primer encuentro entre Marx y los métodos más refinados de la historiografía moderna.

De la misma manera que afronta el problema de las relaciones entre la tierra y los hombres, entre historia y geografía, el historiador debe valorar las relaciones organizadas de los hombres entre ellos: instituciones, legislaciones, principios y práctica del derecho, que por lo demás, demasiado a menudo tiende a tomar como un dato. Marx, en la Universidad, seguía la carrera de Derecho. Pero, en confesión de él mismo, relegaba espontáneamente esta disciplina a un segundo plano, después de la filosofía y la historia. Es cierto que derecho e historia aparecían juntos en las lecciones de Savigny, que Marx, por lo que sabemos, frecuentaba. Y surge la pregunta de si la escuela histórica del derecho positivo, que contraponía a las concepciones del derecho natural o racional un derecho concreto producto de la historia, no está más próxima a la visión madura de Marx (es decir, a un derecho como superestructura históricamente determinada) de lo que lo estaban Kant e incluso Hegel.

Sabemos, sin embargo, que Marx, en uno de sus primeros escritos, antes aún de ajustar cuentas con Hegel sobre el tema del derecho, dirigió un violento ataque a la «escuela histórica», con ocasión del jubileo de su fundador, Hugo, pero dirigido de hecho contra Savigny (1). ¿Significa esto que las lecciones de Savigny no habían servido a Marx para nada? No, porque es precisamente característico de su procedimiento intelectual el leer o escuchar apasionadamen-

---

(1) Cf. *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, en K. MARX, *Scritti politici giovanili*, recopilados por L. Firpo, Turín 1950, pp. 157-168.

te a los demás, para responderles con el mismo ímpetu, pero sin dejar por ello de utilizarlos en su propia construcción teórica. En efecto, en la *Rheinische Zeitung*, de 9 de agosto de 1842, lo que opone a Hugo y a Savigny no es el rechazo a considerar el derecho como producto de la historia; lo que les reprocha, en sustancia, es: 1) haberse atribuido la vocación de legisladores (Savigny lo había admitido en el título de una de sus obras, y poco antes había sido nombrado ministro para la reforma legislativa); 2) admitir que la simple existencia es el fundamento de la autoridad, y la autoridad del derecho; 3) dejar precipitarse la escuela en las quimeras del romanticismo. Del «positiv, dass heisst unkritisch», el artículo pasa a la denuncia de las «unhistorische Einbildungen». La defensa de la razón se convierte en defensa de la historia: una historia *verdadera*.

Por otra parte, casi de inmediato, en la misma serie de artículos para la *Rheinische Zeitung* (1842-1843) se le ofrece una nueva ocasión (siempre una ocasión «política, es decir, ofrecida al pensamiento por la acción, a la teoría por la práctica») para penetrar mejor en la «historia que se hace». Marx observa un «derecho en gestación»: la Dieta renana transforma la recolección de leña, un privilegio concedido consuetudinariamente a los pobres, en «robo de leña», castigado como delito en nombre de una propiedad, que para ser «moderna» se pretende «absoluta» (2). Y he aquí que leyendo los debates de la Dieta, el joven Marx tiene la primera intuición de algunos fundamentos de su futura teoría (de su teoría de la historia) de la «concepción materialista de la historia», que Engels señalará como uno de sus descubrimientos fundamentales, de importancia equivalente a su núcleo teórico económico, la plusvalía.

a) El derecho define y jerarquiza las desviaciones entre la acción del hombre y el principio de la

(2) K. MARX, *Discussioni alla Sesta Dieta renana secondo un renano*, en *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, en *Scritti politici giovanili* cit., pp. 177-225.

sociedad. Pero ese principio no es eterno. Antes de la decisión de la Dieta, se «recoge» la leña caída; después de su decisión, se «roba»: un acto que, como observa un diputado, no era considerado hurto por la «mentalidad general», es declarado robo. La noción de la propiedad se modifica. ¿Sucede eso quizá como un progreso hacia una mayor racionalidad, como un aumento de la justicia? Marx, aún liberal, aún discípulo de la Revolución francesa y aún lo bastante hegeliano como para que a sus ojos el Estado encarne la Idea, se da cuenta de repente de que el legislador no legisla en abstracto. En efecto.

b) Se ha confiado a los propietarios la definición jurídica de la propiedad. El artículo descubre este hecho y lo repite de varios modos: «El propietario de bosques no deja hablar al legislador»; «puesto que la propiedad privada no tiene los medios para elevarse al plano del Estado, el Estado debe rebajarse hasta los medios del propietario privado»; «el interés del propietario debe salvaguardarse, aunque para ello se arruine el mundo del derecho y de la libertad». ¡Cuántas dudas aún en ese vocabulario! ¡Cuántos rodeos ante la negación del Estado ideal, del legislador sereno, por parte de los mismos hechos! Pero ya se plantea la cuestión: ¿no será la sociedad civil (burguesa) la que forma el Estado, en lugar de ser el Estado el que forma la sociedad civil (burguesa)? De la respuesta a esta pregunta derivará toda una concepción de la historia.

c) ¿Por qué la nueva sociedad civil (burguesa) impone una visión de la propiedad tan absoluta? No lo revela sólo la leña seca, sino también las bayas silvestres, un producto natural cuya recolección se prohíbe también. Las bayas se han convertido en «artículo de comercio y se envían en barriles a Holanda», a cambio de dinero. Así pues, los bienes naturales son objeto de apropiación cuando se convierten en mercancías: «La naturaleza del objeto exige el monopolio, porque lo ha descubierto el interés de la propiedad privada.» Los términos pueden resultar sorprendentes: identificar monopolio

y propiedad es una idea precapitalista, frecuente en las revueltas campesinas en épocas de hambre y miseria. Pero es una idea que toca el mito mismo de la libertad económica: para quien nada posee, la libre disposición del bien apropiado tiene todos los efectos del monopolio. Entre las hipótesis básicas de la economía capitalista, siempre se olvidará la más necesaria: para convertirse en mercancía, un bien debe ser propiedad absoluta; antes del capitalismo, ningún bien lo era. Son éstas otras tantas lecciones extraídas de los debates de la Dieta.

d) Marx reflexiona entonces sobre la sociedad anterior a la Revolución francesa, llamada por él (según un vocabulario indiscutible entonces, y no inventado por él) sociedad «feudal». La había creído «irracional», y ahora se da cuenta de que tenía una racionalidad propia, una lógica de funcionamiento, que en particular comporta un doble derecho privado: «un derecho privado del propietario y un derecho privado del no propietario», un híbrido de derecho público y derecho privado «como lo encontramos en la Edad Media». Cierto que la «razón legisladora» (el joven periodista escribe también, a veces, sencillamente «la razón»), ha simplificado y hecho más lógicos los principios del funcionamiento social. Pero las concesiones del derecho consuetudinario, consideradas como «accidentales», a las masas privadas de toda clase de bienes, han sido liquidadas despiadadamente, y en cambio se han garantizado de diversas formas los vacilantes privilegios de las clases dominantes. Así se han secularizado los bienes de los conventos, y Marx aprueba ese proceder, pero se ha hablado mucho de las indemnizaciones debidas a la Iglesia, y nunca se ha pensado en indemnizar a los pobres por la pérdida de los derechos que la costumbre les garantizaba en el interior de los conventos. Nunca este análisis deja pensar que Marx añore y menos que exalte la sociedad antigua, superada por la historia; pero se apunta por primera vez aquí el examen de la «transición», con sus particularidades explicables por el juego de intere-

ses y la correlación de fuerzas entre las respectivas clases.

e) El examen se hace especialmente profundo cuando se contemplan las relaciones entre la sociedad y el Estado. No es sólo una clase (y no un Estado abstracto) la que decreta y legisla, sino que por un lado la clase que accede al poder se asegura todos los aparatos del Estado, y por otro continúa excluyendo de la organización del Estado a la clase subalterna.

> Esta lógica, que transforma al subalterno del propietario forestal en una autoridad estatal, transforma la autoridad estatal en un subalterno del propietario... Todos los órganos del Estado se convierten en oídos, ojos, brazos, piernas, con los que el intendente del propietario escucha, observa, valora, dispone y camina (págs. 203-204).

Por otra parte,

> la forma del derecho de costumbres es en este caso conforme a la naturaleza, ya que la misma existencia de la clase pobre constituye una mera costumbre de la sociedad burguesa que aún no ha encontrado un lugar adecuado entre los órganos conscientes del Estado. La discusión actual ofrece un ejemplo directo de cómo se tratan estos derechos de costumbres, en el que se expresa claramente el método y el espíritu que anima a la Dieta (pág. 191).

En otras palabras, en la sociedad del antiguo régimen la exclusión política de las clases pobres admitía una costumbre social compensadora; en la sociedad «moderna» (en 1842 aún políticamente censitaria y económicamente individualista), el pobre se ve aún más despojado.

Se ha querido ver en estos artículos de 1842-1843 la prueba de una sensibilidad humanista y anarquizante en los orígenes del pensamiento de Marx, llegándose a afirmar que Marx, en aquel tiempo, no era Marx. Y el mismo Marx, en 1859, ha recordado

con mucha modestia sus comienzos, tratándolos de balbuceos: importa, sin embargo, recordar ese primer contacto suyo con los problemas de los «intereses materiales», con los «problemas económicos». He de decir que las frases citadas me parece que van ya más lejos de lo que escribía Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (3). Anuncian, intuitiva pero claramente, la entrada de Marx en la problemática histórica. Podrá objetarse que en esta interpretación estoy proyectando la visión del marxismo elaborado sobre textos precoces y aún inmaduros, conjugando en futuro imperfecto la historia de un pensamiento. Me parece, aun así, bastante menos legítimo ver en estos textos solamente el horror juvenil por la autoridad, la protesta banal de una sensibilidad «democrática» ante los «abusos» de los propietarios. En efecto, desde 1842, y a medida que el fenómeno está en curso de desarrollo, se ponen en discusión desde muchos puntos a la vez las relaciones entre propiedad y Estado, y la naturaleza de la una y el otro. Muchos marxistas encontrarán (si se interrogan sobre los orígenes de sus convicciones) revelaciones parecidas, ingenuas y radicales, propuestas por la experiencia histórica. Uno no se hace marxista leyendo a Marx, o al menos no sólo leyéndolo, sino mirando en torno a uno mismo, siguiendo el desarrollo de los debates, observando la realidad y juzgándola: críticamente. Del mismo modo se convierte uno en historiador. Y así lo hizo Marx.

2. *«Conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia»*

Es cierto también que en su biografía intelectual, como en la de cualquier otro, se suceden episodios sin aparente relación, porque no existe una

(3) K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo*, México 1966, pp. 5-10.

biografía que sea meramente «intelectual». Tras la dura experiencia del periodismo activo, Marx vivió en Kreuznach, en la época de su luna de miel, un período excepcional en su vida, de calma y meditación y al mismo tiempo de constantes lecturas: por un lado un libro apasionadamente criticado, la *Filosofía del Derecho*, de Hegel; por otro, numerosas obras de historia, muy dispares entre sí. Creo que puede afirmarse, en contra de lo que ha escrito Maximilien Rubel, que este episodio de 1843 constituye, en la formación de Marx, un retroceso respecto a 1842. En efecto, es desde el punto de vista del filósofo (y por tanto sin cambiar de terreno) como el contradictor de Hegel juzga la *Filosofía del Derecho*. Formalismo en la «negación de la negación», idealismo (hasta hacer desaparecer todo análisis de clase) en las definiciones de «burocracia» y «democracia», trasposición a la crítica del Estado hegeliano de la crítica religiosa de Feuerbach, observaciones a propósito de la concepción hegeliana de la propiedad que podrían ser (por ejemplo, a propósito del mayorazgo) una crítica burguesa. Y en lo que respecta a las lecturas historiográficas de Kreuznach, donde alternaba a Rousseau, Montesquieu o Maquiavelo con autores de historia. tal vez manuales simplemente, ¿no testimonian, acaso, la necesidad de Marx de adquirir unos conocimientos históricos en su sentido más banal, suposición confirmada por el hecho de que se dedicaba a componer largas cronologías de los períodos antiguos?

Por otra parte, en su evocación de 1850, él mismo afirma haber descubierto en Kreuznach el «hilo conductor» que guiaría todos sus estudios sucesivos; pero sitúa ese descubrimiento después de su episodio parisiense, cuando profundiza en la economía política, estudia los textos de los socialistas franceses y se lanza definitivamente a la colaboración amistosa con Engels. Es cierto que desde principios de 1844, en la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y en determinados párrafos de *La cuestión judía*, reencuentra, y con mayor cla-

ridad, las fórmulas de 1842 sobre la precedencia de la sociedad civil respecto del Estado, una fórmula en la que Engels vio el verdadero paso adelante. Pero el hecho verdaderamente decisivo es que en el mismo número de los *Anales franco-alemanes*, Engels había publicado el «Esbozo de crítica de la economía política», que Marx, quince años después, calificará aún de «genial». En esa conjunción (y sin pretender hacer de ella ningún «salto» decisivo en la conquista del pensamiento) va a residir el mayor progreso para el pensamiento de Marx en esa época. Si bien no es superfluo destacar que los dos amigos creyeron haber llegado al mismo resultado por caminos distintos (Engels por vía inductiva, a partir del estudio de la situación en Inglaterra, y Marx por vía deductiva, a través de la crítica de Hegel), ese hecho no me parece fundamental: Engels, de hecho, no era ajeno a la atmósfera hegeliana, y Marx, como hemos visto, había sabido extraer, a su vez, lecciones de los hechos. La conjunción, para uno y otro, había sido sobre todo interior, y su encuentro fue tanto más fecundo por cuanto les reveló este hecho.

Cuando en 1845 decidieron colaborar habitualmente, estaban en posesión de dos certezas por lo menos:

1) la economía política es, en la explicación de las sociedades modernas, la única teoría válida como punto de partida científico, y es por ello necesario dedicarse a su crítica y a su reconstrucción: desde el *Esbozo* de Engels hasta *El Capital* de Marx, las palabras «crítica de la economía política» figurarán continuamente en sus proyectos y en sus obras;

2) resultaba en cambio necesario abandonar la filosofía, y en particular el terreno malsano de las construcciones poshegelianas.

Lo que aún no podían saber es que no bastaría toda su vida para llevar a término el primer proyecto (en 1844 se habían hecho ilusiones sobre sus conocimientos económicos, pero en adelante no publicarían nada sin estar plenamente seguros del te-

rreno que pisaban), mientras que su «examen de conciencia filosófico» iba a quedar rápidamente liquidado y abandonado finalmente a la bien conocida «crítica corrosiva de las ratas». Sin embargo, entre el duro núcleo de la economía, sede de la «última instancia» tan difícil de asir, y la nebulosa inconsistente de la interpretación de los filósofos, está todo el conjunto de hechos sociales, políticos, jurídicos, ideológicos, que constituye una materia que es preciso ordenar y exponer en su conjunto a una investigación científica, tan lícita como lo es la dedicada a la economía, tratada erróneamente de modo aislado. Decididamente, para Marx y Engels es esta materia global lo que constituye el nuevo objeto de la ciencia: lo llamarán historia. «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte»: «conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia» (4). Al historiador marxista le gustaría poder invocar, en apoyo de su propia vocación, una legitimación tan solemne. Sin embargo, se trata de una frase tachada en un libro que quedó inédito. Ese hecho no puede dejar de suscitar escrúpulos. Sin embargo, también en *La Ideología Alemana* se afronta el problema de la historia como ciencia.

Las mismas dudas pueden resultar instructivas: frases tachadas, repetición en el margen de la palabra «Geschichte», utilización de la misma con significados distintos. Hegel y sus discípulos habían usado y abusado de esta palabra. Pero ¿acaso ofrecían una aplicación mejor los historiadores profesionales? En 1845, Marx había intentado algunas experiencias en ese terreno: en primer lugar, leyendo los trabajos de los demás; después llegando (en un paso adelante que muchos presuntos marxistas prefieren ahorrarse) hasta las fuentes, los textos antiguos, los documentos de primera mano. Durante algún tiempo estuvo pensando en escribir una historia de la Convención, pero al final renunció.

(4) Cf. K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Barcelona 1974, p. 676 (texto tachado en el original).

¿Renunciaba así al oficio de historiador? Me inclinaría a responder: al contrario. Lo que sentía era más bien que, al dedicarse a un solo aspecto (el político, en este caso) de un solo episodio, por importante que fuese y por analizado a fondo que estuviese, habría confirmado la definición tradicional de la historia (la investigación del hecho particular) mientras era necesario, antes que nada, dar luz, en cuanto a la materia histórica, no a los principios de una filosofía, sino a los de una concepción científica sistemática. Esos principios (*Voraussetzungen*, de cuya necesidad reprochaba Marx a los historiadores alemanes el no haberse percatado) se plantean en *La Ideología Alemana*, aunque con menos claridad de como lo hará en 1859 en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, porque *La Ideología Alemana*, obra polémica inconclusa, aún no está del todo libre de las formas de expresión (y, por tanto, de pensamiento también) que pretende combatir. No obstante, surgen de vez en cuando palabras, fórmula, páginas, que desarrollan la esencia de lo que habrá de guiar un día el trabajo histórico. Y puesto que la obsesión del núcleo económico impedirá a Marx, más tarde, volver a desarrollar ampliamente el materialismo histórico considerado como un todo, no será inútil (además de repetir, una vez más, las frases de 1859) mirar cómo surge desde 1845, aún de forma imperfecta, la estructura de premisas y razonamientos que sostendrán de entonces en adelante, para quien quiera entenderlos, toda construcción histórica digna de ese nombre.

Y ante todo, los hombres ¿hacen la historia? Nos encontramos aquí frente a la famosa frase («los hombres hacen la historia») que van a descubrir cien paramarxistas o seudomarxistas, y la redescubrirán, repetirán, deformarán y falsificarán si viene al caso, para volver a introducir en el materialismo de Marx el idealismo y el voluntarismo. Ahora bien, en *La Ideología Alemana*, las palabras «Geschichte machen» aparecen entre unas comillas irónicas y dubitativas. No es que Marx quiera excluir de la his-

toria la acción de los hombres, puesto que distingue una «historia de la naturaleza», externa a esa acción, y una «historia de los hombres» que es la interacción entre la naturaleza y ellos. Pero la ironía contenida en las comillas de «Geschichte machen» es una reacción, no sólo contra Hegel y los ideólogos alemanes, sino contra la ilusión inmensa de casi todas las historiografías de los orígenes.

¿No es significativo que Marx (como si reanudase casualmente una polémica juvenil) llegue a la denuncia de una de las grandes debilidades del hombre ante su pasado, revelada por el mismo vocabulario que utiliza? Según la tradición, la historia empieza con la escritura, es decir, cuando el hombre, a través de la escritura, puede asumir la responsabilidad de los hechos. Lo que hay antes es prehistoria. Así, no existiría historia si no hubiese teología, política, literatura. Y viceversa, donde sólo hay prehistoria, por falta de testimonios de «hechos brutos» (acontecimientos), se abre la puerta a las hipótesis, a mil especulaciones rápidamente abandonadas.

Marx y Engels reprocharán todo eso a los «alemanes», como jóvenes polemistas que atacan al adversario inmediato, nacional, que ha sido hasta muy poco tiempo atrás su mismo ambiente. Y sin embargo, ¿acaso no sigue vivo el mismo modo de pensar? Nuestros estudiosos de la prehistoria, ante un material prácticamente concluso y aparentemente mejor preservado de las tentaciones ideológicas, parecen «científicos» antes que historiadores; pero ¿quizá no se mantienen siempre en el estadio de las constataciones vacías de sentido general, mezcladas con hipótesis siempre frágiles? Sólo al aparecer la inscripción, la crónica o el monumento, pasan a segundo plano las sólidas realidades, en la historiografía, y se destacan los individuos, las minorías, los mitos. Grave problema: la desnudez de los hechos que podemos captar en la prehistoria respecto al hábitat, las herramientas, la producción, ilumina la escena de modo insuficiente; pero apenas aparece el testimonio humano, nos engaña o se engaña a

sí mismo. La ciencia de la historia en el futuro estará formada por la combinación meditada de una información objetiva, sólida e involuntaria y la lectura de documentos subjetivos analizados mediante una crítica de fondo. Hemos de decir que en este difícil esfuerzo no hemos ido aún más allá de los primeros pasos.

3. *La primacía de la producción y las relaciones entre los hombres*

Es fácil comprender la reacción violenta, en la Alemania de hace casi siglo y medio, de dos espíritus exigentes frente a la soberbia de un Hegel, a las pretensiones «revolucionarias» de sus críticos, a la pedantería erudita de las escuelas «históricas» en formación. No ha de sorprender que, en esa reacción, haya críticas que nos suenen a injustas frente a una Alemania «subdesarrollada» (este término, naturalmente ausente. parece a punto de ser mencionado continuamente). Marx y Engels, que están descubriendo a los historiadores de la Revolución francesa y la literatura económica y paraeconómica inglesa, descubren en ellos acentos cada vez más próximos a sus propias preocupaciones. Pero quieren avanzar más allá, hasta una teoría de la historia. Y si en *La Ideología Alemana,* parte de lo que es polémica, filosofía o incluso especulación revolucionaria puede haber envejecido, si aún no encontramos en ella la fuerza del *Manifiesto* o la profundidad de *El Capital,* observamos, pese a todo, la presencia de fórmulas innovadoras, esenciales para el porvenir de toda ciencia humana, y esquemas capaces de orientar periodizaciones y problemáticas en la investigación (aun en la más actual) de los historiadores.

Ante todo está la primacía de la producción, primacía de origen, que sin embargo no se confunde en absoluto con las hipótesis gratuitas sobre la génesis de la sociedad, porque se trata de un fenómeno evi-

dente, pero de una evidencia que se impone en contra del sentido común, en contra de la historia tradicional, que siempre lo ha desdeñado:

> Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (pág. 19).

Ahora bien, este hecho original es la condición fundamental de toda la historia: «al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material»

Pero el término «producción» no es una clave mágica: la producción debe verse en función de la población y de las relaciones de los hombres entre ellos. Marx utiliza el término «Verkehr», que él mismo traduce al francés con el término «commerce», evidentemente en su primitivo sentido de intercambios de todo tipo: entre esos intercambios, la población y la producción, se da una interacción continua:

> Esta producción sólo aparece al *multiplicarse* la *población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción (pág. 20).

Se forma así un «proceso activo de vida» que hace comprensible la historia:

> Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas (pág. 27).

Hemos de aceptar esta acusación justa contra el historiador empirista, que se hace la ilusión de ser «concreto» mientras lleva la noción de «hecho

en sí» a su máxima abstracción, a una abstracción inoperante. Eso no quiere decir, naturalmente, que haya de descuidarse la observación empírica; pero es preciso que la hipótesis (y antes que nada la hipótesis de la racionalidad de lo real) organice la observación que la confirma, la invalida o la rectifica:

> Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción (pág. 25).

Marx no utiliza aún la palabra «Struktur», al hablar de la «organización social y política», un término latino que da una imagen arquitectónica y formal: escribe «Gliederung», una imagen anatómica funcional, que introduce la útil noción de articulación.

La Ideología Alemana no esconde (incluso los párrafos tachados del manuscrito lo subrayan aún más) lo arduo de la tarea de construir la historia sin perderse en el idealismo filosófico o en el recurso a la abstracción:

> La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario,

> la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época (pág. 27).

Algunas palabras tachadas (¿por qué?) precisaban en qué había de consistir el examen y la clasificación de los materiales históricos: «investigar la interdependencia real, práctica, de sus diversas estratificaciones». Es una indicación, a mi parecer, importante. ¿Quizá Marx quiso renunciar al término «estratificación»? De cualquier modo, las restantes palabras alejaban un peligro que, por mi parte, sigo advirtiendo en el actual vocabulario sociológico: ni la historia ni la sociedad presentan «estratos» dispuestos estáticamente, como en un corte geológico o en un yacimiento arqueológico. Las reliquias del pasado en una realidad del presente, o las clases sociales en el interior de un modo de producción son elementos activos, en actitud de repliegue o de progreso, de defensa o de ataque, pero nunca inmóviles o independientes. Su interdependencia práctica, real, es el objeto mismo de la investigación y de la exposición histórica. Y ciertamente habría de ser en todos los casos la preocupación mayor del historiador marxista. El texto que hemos citado no es evidentemente «la prueba» de ello; pero indica cómo se formó en Marx y Engels una concepción de la historia nueva y profunda, plenamente consciente de las dificultades y de los obstáculos que se interponen cuando se pretende avanzar entre la descripción empírica desprovista de sentido y la abstracción desconectada de la historia real.

Hay que subrayar, además, que el carácter filosófico de *La Ideología Alemana* hace que sus lecciones, en lo que respecta a la noción de historia, no se queden en un plano técnico y científico aprovecha-

ble para el historiador, sino que a menudo sean consideraciones que se inscriben en la voluminosa colección de debates sobre la historia, sobre la necesidad (o nocividad) del «espíritu histórico» en general, si no de un «historicismo» sistemático. «Pensar bien» históricamente, antes aún de haber construido el concepto de historia, ¿no es acaso una posibilidad y al mismo tiempo una exigencia espiritual? Así, Marx y Engels critican a Feuerbach, que «en Manchester, por ejemplo, sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma,* donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo hay hoy pastizales y pantanos» (págs. 47, 48).

Esa incapacidad para pensar fuera del presente, de un mundo estático (y que sólo una verdadera cultura histórica puede combatir) lleva a Feuerbach (y a otros también) a contraponer continuamente «historia» y «naturaleza», una «naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna» (pág. 48). Y polemizando con Bruno Bauer, que había hablado de las «antítesis de naturaleza e historia», observan: «como si se tratase de dos "cosas" distintas, y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural» (pág. 47). Por eso, «en la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma en consideración la historia, no es materialista» (pág. 49). En efecto, si bien discierne en el hombre un objeto sensible, no ve una actividad sensible, y si bien invoca a un hombre real, individual, de carne y hueso, se trata de un hombre hecho de pasiones y sentimientos, no de un ser ligado a necesidades cotidianas, materiales. Con medio siglo de anticipación, la crítica de Marx y Engels parece destinada a Miguel de Unamuno, reivindicador frente a los historiadores del «hom-

bre de carne y hueso», pero que nutre un soberano desprecio por las necesidades reales.

No desdeñemos demasiado estos argumentos esgrimidos contra filosofías literarias, y sin duda más bien banales. Las fórmulas brillantes en torno a la «historia» tienen mayor resonancia que un tratamiento serio de la realidad. Con todo, lo más importante es que Marx y Engels, en su «examen de conciencia filosófico», pusieron algunas bases positivas del materialismo histórico, aunque fuese de modo imperfecto.

1) Existen vínculos estrechos entre las fuerzas productivas de que dispone una sociedad (y cuyo testimonio es la productividad del trabajo) y la división del trabajo, que determina las formas de las relaciones sociales (un conjunto definido aún como «sociedad civil», y después entre el funcionamiento de esa «sociedad civil» y el movimiento de la historia política, con sus «acontecimientos»:

> No sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva... trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo... Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad, o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo (págs. 20, 21).

Este vocabulario no es aún «marxista»: la «división del trabajo», tan querida por los economistas clásicos, desempeña un papel que los análisis posteriores van, a un tiempo, a precisar y a destruir. Pero están ya presentes observaciones que demasiados

historiadores, incluso marxistas, olvidan a menudo: no hay que confundir crecimiento de las fuerzas productivas con «una simple extensión de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras)», cuando la gran extensión de tierras sin cultivar condiciona las formas primitivas de la propiedad. Hacemos esta observación para prevenir sobre la aplicación indebida de leyes económicas modernas a sociedades en las que no podían regir: tengamos presente que Marx y Engels, tan volcados hacia el futuro y prestos a la acción inmediata, se refieren con enorme frecuencia a los modos más primitivos de la producción, y ello porque esos modos de producción han ocupado, en el tiempo y en el espacio, un lugar mayor que las formas económicas que les obsesionan. Así se va delineando una ley fundamental: la correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción.

2) La relación entre estas realidades y las representaciones que sobre ellas se hacen los hombres, no va en el sentido representación ⇒ realidad, sino en el de realidad ⇒ representación.

> Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias... La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (pág. 26).

La lucha antiidealista de 1845 nos ofrece en este punto una particular claridad. Hemos de tener presente, como lección para el historiador, la necesidad (particularmente urgente hoy) de combatir toda historia de las ideas, de las mentalidades o de las ciencias, fundamentada en coherencias o filiaciones exclusivamente internas, formales, y no en la conexión entre «producción de pensamientos» (de cualquier orden que sean) y cambios en las relaciones de la vida social y material. Continuamente aparece, en la práctica historiográfica, y sobre todo filosófica, la amenaza de un tratamiento autónomo de los hechos culturales: bajo apariencias, a veces, de gran novedad, se trata de un retorno a los métodos tradicionales.

3) Menos claro tal vez, pero perfectamente presente en *La Ideología Alemana*, está el tema de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas, con sus consecuencias revolucionarias:

> En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases (pág. 81).

Es la «conciencia comunista» naciente lo que, para Marx y Engels, revela en el presente una contradicción embrionaria y preanuncia (muy precozmente) un porvenir. Pero la repetición histórica de esas transiciones revolucionarias muestra que, no menos que del porvenir, se trata aquí del pasado:

> Las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada cla-

> se de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina (pág. 81).

4) Curiosamente, Marx y Engels observan que la historia tradicional, y sobre todo los economistas, admiten sin dificultad que los niveles de desarrollo material desigual dominan las relaciones y determinan las luchas entre las «naciones». Y, en efecto, muy a menudo la ideología, aun ocultando sistemáticamente las realidades internas, justifica con consideraciones sobre las «superioridades» materiales e intelectuales entre grupos las conquistas y empresas coloniales:

> Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido (pág. 20).

La Ideología Alemana llega a sugerir, a propósito de Alemania y de su atormentada «conciencia nacional», que la contradicción entre relaciones y fuerzas de producción se produce, o mejor se manifiesta «no en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones» (pág. 33). Los problemas actuales del subdesarrollo justifican, en ciertos aspectos, esta intuición precoz.

5) Sin embargo, aunque la innovación marxista no olvida, como se ha visto, la división del mundo en grupos organizados (en «estados», mientras el concepto «nación» sigue siendo problemático), su característica esencial consiste en sustituir la clásica oposición entre interés «individual» e interés «colec-

tivo» por la oposición entre intereses de las clases que detentan el poder e intereses de las clases subalternas:

> De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases... Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada (pág. 35).

El historiador está advertido: bajo lo ilusorio debe buscar lo real; bajo lo político, lo social; bajo el interés general, el interés de clase; bajo las formas del estado, las estructuras de la sociedad civil:

> Esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado (pág. 38).

Aquí, Marx y Engels deforman con trazos caricaturescos, por exigencias de su polémica (lo mismo harán, a su vez, otros historiadores: piénsese en Simiand, en Bloch, en Febvre), las características de la historiografía existente: en realidad, no han faltado nunca intentos parciales de iluminar los bastidores del gran teatro de la historia; pero mientras la economía, la moneda, las leyes, las lenguas se consideraban cuestiones reservadas a los especialistas, se reservaba el título de historiadores a los rectores y a los filósofos oficiales. Después de Marx, en la se-

gunda mitad del siglo XIX, la historia positivista y erudita multiplicará aún los campos «especializados», y entre ellos la historia política, desviada hacia la anécdota y siempre separada de los fenómenos sociales, mientras en los manuales las imágenes de los «grandes acontecimientos» y los juicios morales sustituirán a la historiografía cortesana. Esto ocurrirá, en este caso, como una reacción a Marx, semiconsciente y casi inexpresada, porque el silencio favorecía, más que las tentativas de refutación, la lucha contra una historia que llevaba a conclusiones revolucionarias. Tan cierto es eso, que en nuestro siglo el redescubrimiento de una historia que supera «el acontecimiento» y busca «las relaciones reales» ha podido hacerse sin referencia a Marx, y por eso mismo, a pesar de sus méritos, con una notable insuficiencia teórica y una excesiva ilusión de novedad. Lo que no ha impedido que se hayan advertido sus peligros y que esa «nueva» historia haya suscitado la ofensiva espontánea del estructuralismo ahistórico y de una sociología antihistórica. Un episodio que podría estar ilustrado por esta frase de *La Ideología Alemana*: «Casi toda la ideología se reduce o a una concepción falseada de la historia o a una abstracción absoluta de ésta. La ideología misma no es más que uno de los aspectos de esa historia.»

6) Esa marginación (o ese sepultamiento bajo teorías conservadoras) de toda ciencia humana revolucionaria es históricamente significativo:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas do-

> minantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas (pág. 51).

Se trata de otro gran problema: ¿debe (¿y puede?) el historiador pensar una sociedad de otros tiempos según criterios actuales, que son, a su vez, productos sociales, productos históricos? Incurriría así en anacronismo, un pecado capital según Lucien Febvre, que lo combatió a propósito de unos estudios sobre Rabelais. Pero ¿de qué sirve definir una «sociedad estamental» como una sociedad en la que el hombre común reconoce una jerarquía de «estamentos», o decir que un vasallo estaba ligado a su soberano por el concepto de «fidelidad»?

> Si en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos ni en lo mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc... Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* (tendero) sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser (págs. 52, 55).

Puede plantearse la siguiente objeción: ¿no consiste el oficio del historiador justamente en redescubrir el espíritu de los hombres de otra época, «resucitándolos» en su vida y en su pensar colectivo? Cierto, esta «historia-resurrección» ha obtenido éxitos, y asegurado notables satisfacciones a la inteligencia. Pero ésa no es la historia-ciencia, ciencia de la sociedad, destinada a observar su desarrollo y a desmontar sus mecanismos. Este tipo de conocimiento no puede contentarse con evocaciones y reconstrucciones, sino que exige un análisis coherente, en el que todos los factores interdependientes deben figurar. Decir que la historia está «hecha» de «ideas» o de «psicología» no es menos tautológico y absurdo que definir como psicológico un fenómeno económico; cierto que toda estadística global expresa «decisiones individuales», «psicológicas», pero en el curso de un proceso inflacionario la «propensión a consumir» no llevará a un peón de la construcción a instalarse en un hotel de lujo. El mismo psicoanálisis, a pesar de sus premisas materialistas, no ofrece una base suficientemente sólida para el análisis histórico: puede iluminar formas, explicar en algunos casos reacciones humanas, pero no aclara a fondo los hechos sociales que justifican esas formas y reacciones. A casi siglo y medio de los planteamientos de *La Ideología Alemana,* cabe preguntarse qué porcentaje de la literatura histórica está libre aun hoy de las ingenuidades en el tratamiento de las fuentes que criticaba aquella obra.

7) Querría subrayar aún un punto a propósito de las clases, sobre el que ese libro proporciona indicaciones que todavía son útiles al historiador, al sociólogo y al estudioso de nuestras sociedades. A menudo se ha acusado a la obra de Marx de falta de claridad en cuanto a la noción de «clase», sea por no haberse concluido, en *El Capital,* las páginas que habían debido ocuparse de ello, sea por el esquematismo excesivo de las contradicciones atribuidas

al capitalismo (burguesía, proletariado), sea, al contrario, por la utilización, en los análisis históricos (sobre Alemania, sobre Inglaterra, sobre Francia), de un vocabulario complicado y mal definido (propietarios, industriales, pequeños burgueses, campesinos, etc.).

He observado (aunque la demostración exigiría un grueso volumen) que el juego entre sencillez y complejidad en el sistema de clases depende en notable medida (no en Marx, sino en la realidad) del estadio alcanzado por el modo de producción analizado, de modo que las divisiones simples (tripartición feudal, bipartición capitalista) caracterizan los momentos de apogeo en las formaciones sociales que están próximas al modelo, mientras que los sistemas se complican, o dan la ilusión de complicarse, en los momentos de transición, en los que se entremezclan desarrollo y subdesarrollo, desestructuraciones y nuevas estructuraciones. Por lo demás, no es difícil distinguir, en las clases más coherentes, competencias entre categorías, grupos ligados de forma desigual a determinadas características de la producción, tanto si se trata de divisiones secundarias en el seno de las clases dominantes (industriales-agricultores, importadores-exportadores, prestamistas-deudores) como de «contradicciones en el seno del pueblo». Se ha hecho clásica la diferencia entre contradicción y antinomia, a este respecto. En fin, en la manifestación de la lucha de clases aparece un problema particular, en razón del juego complejo de los movimientos intelectuales, de las pretensiones de las clases sacerdotales y de su equivalente actual, el «tercer poder».

Ahora bien, precisamente en *La Ideología Alemana* existen algunos párrafos especialmente reveladores de los lazos, que se afirman o desaparecen siguiendo las vicisitudes mudables de la lucha de clases, entre las categorías de una misma clase o los miembros «activos» de una clase dominante y sus

«intelectuales»: apenas un peligro revolucionario pone en discusión el poder de la clase, la aparente complejidad cede el paso rápidamente a la simplificación.

> La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase (pág. 51).

Es un párrafo en el que debería inspirarse todo estudioso de la historia, cuando se encuentre ante un conflicto sostenido por los «intelectuales» en un momento particular de la lucha social: ¿a qué clase pertenecen esos intelectuales?, ¿qué clase pone en cuestión la ideología que ellos sostienen?, ¿cómo reacciona esa clase? En nuestro tiempo, en que palabras como «burguesía», «proletario», «poder», «democracia», «burocracia», «ideología», se emplean de manera tan impropia e imprudente (por no decir tortuosa), estas preguntas pueden servir para distinguir (o guardarse de confundir) los conflictos apa-

rentes de los conflictos reales, las clases instaladas en el poder desde tiempo atrás de las recién llegadas, los aparatos ideológicos tradicionales, seudorrevolucionarios, contrarrevolucionarios. La tarea del político no es distinta de la del historiador, en este caso, con la diferencia de que el historiador, que conoce los antecedentes inmediatos de la lucha, está mejor iluminado en su análisis. Pero precisamente por eso, la política llegará a ser una ciencia sólo cuando lo sea la historia.

Cierto que *La Ideología Alemana* no es un libro de historia; pero es con seguridad una obra de historiadores: en primer lugar por los principios que hemos extraído del texto, más explícitos, menos expuestos a la exégesis imprudente que algunas formulaciones ulteriores, sintetizadas, seductoras por su concisión; también por algunas ideas parcialmente desarrolladas, que en cambio van a estar mejor tratadas en obras posteriores, pero en las que se delinea ya el dominio en la exposición, aunque con grados de información diversos. Conocemos las lecturas de Marx contemporáneas a *La Ideología Alemana* lo suficiente para poder medir el progreso que estaba realizando en el conocimiento del pasado de las técnicas, de las economías, de la historia social. Resulta de ello que si su visión sociológica, en ausencia del concepto central del «modo de producción», nos aparece algo vacilante e insuficientemente fundamentada, por el uso de términos generales como «división del trabajo», «relaciones ciudad-campo», «sucesión de los diversos tipos de propiedad», no pocos episodios decisivos de la historia de Europa están captados y caracterizados con extraordinaria eficacia: la impotencia de las revueltas medievales; el nacimiento de la manufactura; el papel del vagabundeo en los orígenes de la Edad Moderna; la aparición en el gran comercio de una burguesía «grande» respecto a los industriales manufactureros y a los artesanos, pero «pequeña» respecto a la empresa industrial contemporánea; el doble carácter del capitalismo: nacional y proteccionista,

mundial y librecambista, según los momentos; sin olvidar la observación tan sugestiva sobre el destino de Estados Unidos, un mundo capitalista sin reliquias de otros tiempos, libre ante los libres espacios. Esta capacidad para captar las proporciones, los hechos decisivos y sobre todo la ausencia de sobreentendidos incluso cuando la información ofrece lagunas, revelan la genialidad de Marx y Engels ante la materia histórica, cuando aún acaban de descubrirla y cuando aún acaban de descubrirse a sí mismos.

No es menos instructivo descubrirles ya entonces como historiadores críticos, dedicados a aplicar una minuciosa confrontación de textos a los plagios de Karl Grün (págs 630 y siguientes), o a poner en ridículo las «geschichtliche Reflexionen» de Max Stirner (págs. 213 y siguientes), que tienen por añadidura el defecto de no ser «históricas», en su intento de encontrar una correspondencia entre edades y razas (infancia-juventud-madurez = negros-mongoles-caucasianos), o bien a satirizar la identificación, por parte de «San Max», del dogmatismo de Robespierre y el dogmatismo papal (pág. 204). Es lícito preguntarse si todo ello merecía realmente sus críticas (y por lo demás, la obra fue abandonada a la «corrosiva crítica de las ratas»), pero es evidente en cualquier caso que esa reacción en nombre de la historia contra determinados absurdos nos revela una actitud de sensibilidad hacia las necesidades de la época. La superproducción intelectual, seudocientífica y seudorrevolucionaria de la Alemania de 1840 muestra ciertas afinidades con determinada publicística de nuestros días: ¿quién hará el examen de conciencia de nuestra «ideología», de todos nuestros pecados contra la historia?

4. *«Una clave que explique la dirección de los acontecimientos»*

Marx y Engels darán un nuevo paso en 1847. No tanto en la *Miseria de la filosofía,* donde la crítica inicial de las robinsonadas antihistóricas cede rápidamente el paso a las controversias lógicas, y donde ocurre que formulaciones demasiado esquemáticas dan pie a fáciles condenas o a citas poco felices de algunos llamados marxistas: «El molino de viento supone la sociedad del señor feudal, y el molino de vapor la sociedad del capitalista industrial» (5). En realidad, toda la obra de Marx contradice este esquematismo, explicable sólo en el contexto de la réplica a Proudhon, que invertía la relación entre categorías económicas y realidad. Ello no obstante, la *Miseria de la filosofía* ofrece al historiador varios análisis modelo (maquinismo, huelgas consideradas como producto y factor de la historia al mismo tiempo).

Pero ese mismo año, el *Manifiesto del Partido Comunista* surge como una explosión innovadora, hasta tal punto la literatura histórica universal, por las dificultades que analizará Fustel de Coulanges, está falta de auténticas síntesis, de panorámicas generales capaces de mostrar los caracteres originales de la historia. Siempre he sospechado que la afirmación de Raymond Aron: «La investigación de las causas en la historia tiene el sentido, más que de delinear a grandes rasgos el panorama de la historia, de restituir al pasado la incertidumbre del porvenir», proviene de cierto temor por la historia que se atribuye a la burguesía en el *Manifiesto.* ¡Que un panorama tan espléndido de los triunfos históricos de la burguesía anuncie también su declive, era ciertamente un presagio de mal agüero que había que exorcizar! La historia positivista se dedicó a

(5) K. MARX, *Miseria de la filosofía,* México 1966, p. 359.

esta tarea, esforzándose por encasillar a Marx en la «filosofía de la historia» y por reducir las «previsiones» del *Manifiesto* al rango de profecías incumplidas. En realidad, si en la frase con la que se abre el *Manifiesto*: «Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo», sustituimos «Europa» por «el mundo», podremos calibrar toda su actualidad.

Permítaseme un recuerdo personal: en un campo de prisioneros para oficiales en Alemania, en 1943, me permití el lujo (no demasiado peligroso, en realidad, debido a la ignorancia de nuestros centinelas) de leer el *Manifiesto* ante un auditorio numeroso, silencioso y tenso. Un viejo amigo mío, historiador de valía y gran profesor de historia, exclamó: «¡Qué texto! Siempre me parece conocerlo de memoria, y siempre me sorprende al releerlo.» En efecto, ese bosquejo de historia universal desde el crepúsculo de la Edad Media hasta nuestros días (que no es, quede claro, una «descripción» del mundo, sino un examen de los «sectores» y de los «factores» que lo han transformado) está hoy confirmado y asimilado (y también diluido y aseptizado) a través de la información común, hasta el punto de que su contenido puede parecer banal y la exposición sólo brillante, y que puede llevar al lector a despreciar la sustancia («son cosas sabidas desde hace mucho») y a reducir su alcance revolucionario a las cualidades formales. Pero ¿quién podía escribir historia de ese modo en 1847? Como ha hecho notar, a propósito de otra cosa, Althusser, Marx es tan nuevo para su tiempo, que se tarda en comprenderlo. El *Manifiesto* sólo se difundirá a partir de 1870. Evidentemente no había surgido de la nada: estaban Adam Smith, los historiadores franceses del Tercer estado y aquella extraña conjunción de curiosidades que hizo nacer, a mediados del siglo XIX, la historia económica alemana; pero Smith se había convertido en una referencia convencional para los economistas y la historia económica alemana había de acabar en un empirismo erudito. El *Manifiesto*

sigue siendo, en cambio, la primera obra maestra de historia-síntesis, de historia-explicación.

No es mi tarea, aquí, tratar del *Manifiesto* como instrumento revolucionario; quisiera, en cambio, referirme brevemente al valor de su tercera parte, a menudo olvidada, y que es una auténtica lección de método de gran valor. Bajo el mismo vocablo, «socialismo», se trata de entender qué cosa se proponen las diferentes clases: el «socialismo feudal», el «socialismo clerical» de las clases desposeídas poco tiempo antes por la burguesía; el «socialismo pequeño-burgués» de las clases amenazadas por ella; el «socialismo conservador o burgués» concebido como un dique contrarrevolucionario; las distintas formas de «socialismo crítico-utópico», capaces de seducir a algunos sectores del proletariado, pero destinadas a caer rápidamente en un sectarismo impotente. He aquí la desmitificación de una palabra a través de un análisis de clase, en la particular coyuntura de una época: es el trabajo de un historiador, que será retomado y conscientemente calcado en 1904, en cuanto al término «nacionalismo», por el joven Stalin, que a su vez conseguirá redactar un texto esencial no sólo para la literatura marxista, sino para la historiografía.

Justamente a causa de la importancia metodológica de fragmentos mucho menos citados que otros, me he lamentado de la costumbre generalizada de considerar como «obras históricas» de Marx y Engels, además, naturalmente, de *La guerra de los campesinos*, nada más que *Revolución y contrarrevolución en Alemania, Las luchas de clases en Francia, El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. Mis lamentos son bastante relativos, porque las citadas son evidentemente grandes obras históricas; pero temo que si son reconocidas como tales, es sólo porque se parecen más que otros trabajos de Marx y Engels a la historia tradicional, hecha de partidos, hombres políticos, elecciones, levantamientos, represiones, etc. Y como desde hace algunos lustros es moda corriente el salpicar sobre

todo ello la salsa económico-social (crisis económicas, estructuras de la sociedad, «burguesía», «proletariado», luchas obreras), es preciso recordar (como respecto al *Manifiesto*) que no es que Marx escribiese como nosotros, sino que nosotros quisiéramos escribir como él. Pensar como él ya es más difícil.

En las así llamadas «obras históricas» que hemos mencionado (y también en *La guerra de los campesinos*) se habla siempre de revoluciones fallidas. Y el primer consejo que Marx y Engels dan a los historiadores y a los políticos (sobre todo a los políticos derrotados) en relación con los resultados negativos de tales acontecimientos, es el no tomar como chivo expiatorio al señor X o al ciudadano Y (y hoy deberíamos añadir al camarada Z), porque si «el pueblo» (las comillas son de Engels) ha sido «engañado» o «traicionado», sigue siendo necesario explicar por qué ha podido ocurrir eso. No ofrecen una respuesta más clarificadora los errores colectivos (de un partido, de los campesinos, de los pequeños burgueses, etc.). Debe reconstruirse la situación histórica entera. Y en seguida, otro peligro amenaza: el mecanicismo, el fatalismo de las «condiciones», que elimina toda responsabilidad y acaba por legitimar cualquier acontecimiento por el mero hecho de que se ha producido.

¿Cómo distinguir entonces (entre los «por culpa de...» y los «no podía ser de otra manera») las condiciones necesarias y suficientes, los juicios y los actos que han captado, valorado y utilizado los acontecimientos, orientándolos o dejándolos discurrir? La consideración histórica global es mucho más compleja que los datos objetivos de la estrategia militar, y presentar las decisiones políticas como un libre cálculo de la teoría de los juegos no pasa de una caricatura: los grupos y los individuos son en sí mismos portadores de decisiones particulares, y en casi toda la historia han actuado de una forma instintiva y empírica. El historiador, al juzgar a posteriori, confronta los resultados de las decisiones con las condiciones que esas decisiones habrían de-

bido tener en cuenta. Según Raymond Aron, el historiador ha de situarse de nuevo voluntariamente en la incertidumbre; según Marx, debe intentar reducirla por medio del razonamiento y la información. La definición de Aron se adapta a los historiadores clásicos, de Tucídides en adelante; la innovación de Marx y Engels tiene como fin: 1) disipar las ilusiones sobre la libertad de las decisiones individuales, que no están ciertamente «determinadas», pero sí profundamente influidas por la pertenencia a una clase y por las posiciones que esa clase asume; 2) valorar el alcance y precisar el tipo de información que casi siempre falta al político; 3) distinguir entre la apariencia de los problemas planteados (medidas económicas, tipos de poder, argumentos morales) y la realidad, constituida por la lucha de clases.

Así pues, el primer trabajo consiste en examinar en conjunto («Zusammensetzung») las clases sociales interesadas: nada de «estratificaciones», sino análisis de los intereses, las aspiraciones, las capacidades recíprocas. El segundo trabajo es situar los problemas en el tiempo y en el espacio: hoy lo llamamos análisis de la estructura y análisis de la coyuntura, pero tales términos no introducen nada que no estuviese ya en el método de Marx. El cuadro así equilibrado entre análisis de las condiciones materiales y observaciones de carácter psicológico que inicia *Las luchas de clases en Francia* concluye con la evocación rápida de dos acontecimientos económicos mundiales: 1) la crisis de alimentos (hoy diríamos «crisis de tipo antiguo»): enfermedad de la patata, malas cosechas, carestía, levantamientos campesinos, 2) la crisis general del comercio y la industria, una crisis capitalista cuya naturaleza y periodicidad estaban ya indicadas en el *Manifiesto*.

Se olvida a menudo, sin embargo, relacionar esta indicación coyuntural con la veintena de páginas publicadas en los mismos cuadernos de la *Neue Rhei-*

nische Zeitung en 1850. (*Reseña. De mayo a octubre*) (6), en las que se examina, sobre la base de una documentación impresionante, el ciclo (más que la crisis) de dimensiones mundiales: se estudia el retorno a la prosperidad y se indica que anulará momentáneamente las condiciones revolucionarias, con una sola certeza: «una nueva revolución no es posible si no es como consecuencia de una nueva crisis: pero la una es tan segura como la otra» (página 356). En efecto, Marx, cuando tiene necesidad, como en *Las luchas de clases en Francia,* de analizar el factor coyuntural de una crisis política, lo hace con discreción, muy consciente de la pesadez de las cifras y del débil eco que tienen los nombres demasiado lejanos; pero su documentación es siempre muy superior a la expresión condensada que juzga oportuno mantener en su trabajo. Conviene pensar cuántas veces, en la actual «politología», podemos fácilmente intuir la superficialidad de las alusiones a la economía, mientras las revistas económicas acumulan tablas de números y curvas, a veces como si la economía fuese puro mecanismo, a veces como si sólo fuesen determinantes las políticas económicas y no las fuerzas sociales que las inspiran.

Vale la pena detenernos también en algunas particularidades de composición en las llamadas «obras históricas» de Marx y Engels. Los historiadores de hoy que juzgan necesario investigar (cuando no hablan incluso de descubrir) la estructura de una sociedad, la coyuntura de una época y los acontecimientos de un cierto período, tienden a menudo a exponer sucesivamente estos tres aspectos de la historia global, separándolos en partes distintas. El procedimiento es lógico y legítimo. Pero también es peligroso por cuanto, al analizar los acontecimientos, se corre el riesgo de reflejar imperfectamente lo que los relaciona con las estructuras y las coyunturas. Marx y Engels evitan el peligro de este plan rígido,

(6) Cf. K. MARX, *Revoluzione e reazione in Francia. 1848-1850,* a cargo de L. Perini, pp. 329-356.

pedagógico, convencional: para ellos, lo que importa es la fuerza de las interrelaciones. Por tanto, la exposición de los acontecimientos puede preceder a veces, y a veces ir detrás de su explicación; en ocasiones, el acontecimiento puede llevar a insistir sobre la coyuntura más que sobre la estructura, o bien al contrario. De ese modo, como ha observado Schumpeter, la historia de Marx ni separa ni mezcla el momento económico, el social, el político y el puro acontecer, sino que los combina todos. Más aún, esta «historia razonada», por el brotar espontáneo de los razonamientos, por la viveza y la ironía del relato, es una historia viva.

Pero es también una historia militante. Y al mismo tiempo, directamente o por alusiones, es una historia de actualidad. Por ese motivo se sitúa en las antípodas de la historia positivista, que pretende ser objetiva y exige una distanciación temporal, para después reducir la historia a mera curiosidad hacia el pasado, deliberadamente «in-significante». Todo relato de acontecimientos, todo análisis de causas, por sus inevitables opciones, recubre una ideología, poco nociva cuando se declara abiertamente, peligrosa cuando está oculta. Y en lo que respecta a los acontecimientos contemporáneos, no hay razón para que la historia descuide su análisis, cuando pululan tantas «politologías» y «sociologías». Pero me permito repetir que en la historia contemporánea es deshonesto proclamarse objetivo cuando se ha tomado partido, y es tonto creerse objetivo si se es partidario (¿y quién no lo es?). Tanto Marx y Engels como sus grandes discípulos declaran abiertamente su opción política y pretenden servirla con sus obras; pero están convencidos de que el modo mejor de alcanzar ese objetivo es un análisis correcto, capaz de hacer lo bastante inteligibles los acontecimientos, si no una ciencia de la materia histórica, de la que han sentado los principios, y no obviamente un aparato operativo apto para cualquier uso.

No será superfluo reflexionar brevemente sobre el problema del modelo marxista propuesto a los es-

tudiosos de la historia, porque muchos marxistas tienden a reducir ese modelo a *El 18 Brumario*, y los antimarxistas muestran abierto desprecio precisamente hacia ese género de escritos, calificados en el mejor de los casos de «periodísticos». En realidad, se trata precisamente de periodismo, en el mejor sentido del término. Y eso comporta sin duda algunos límites, que el mismo Engels es el primero en advertir:

> Si en ese caso, tratamos de demostrar a los lectores de la *Tribune* las causas que exigiendo la revolución germánica de 1848, condujeron casi inevitablemente a la momentánea represión de 1849 y 1850, no esperaremos hacer una historia completa de los sucesos que ocurrieron en el citado país. Hechos posteriores y el juicio de las generaciones venideras decidirán qué porción de aquella masa confusa de circunstancias accidentales y de hechos inconexos e incongruentes había de formar parte de la historia del mundo. El momento para tal definición no ha llegado todavía; debemos confinarnos en los límites de lo posible y contentarnos si podemos encontrar causas racionales, basadas sobre hechos indubitados, explicar los acontecimientos de mayor importancia, las principales virtudes de aquel movimiento, y hallar un norte que nos sirva para calcular la dirección que la próxima y quizá no muy lejana explosión imprimirá al pueblo alemán (7).

La modestia de estas palabras es comparable a la precisión del vocabulario. Engels postula una racionalidad de la historia, que es susceptible de ser penetrada de inmediato, por mentes particularmente agudas, aunque sea dentro de ciertos límites impuestos por una información obligadamente sumaria, por un tiempo de reflexión relativamente breve y por una distanciación temporal insuficiente, no ya para llegar a la «objetividad», sino para poder con-

(7) K. MARX, *Revolución y contrarrevolución*, México 1967, p. 19.

siderar las consecuencias de los hechos estudiados. No me parece que Marx y Engels hayan confundido nunca la historia con el análisis político de la actualidad. Han leído muchos libros de historia, y muchas obras de economía, como críticos severos, capaces de refutar y de condenar, pero también de asimilar. Basta ver cómo Marx distingue en Guizot al historiador clarividente del libelista faccioso (8). Por otra parte, nunca encontramos, en Marx y Engels, una condena del oficio de historiador, entendido como trabajo necesario para la información, ni de la reflexión sobre cualquier momento del pasado, con tal que sea inteligente: quizá no es superfluo subrayarlo hoy ante estudiantes o militantes políticos inclinados a despreciar la erudición histórica, sobre todo cuando no se concentra en acontecimientos revolucionarios o en lo inmediato. En efecto, toda la historia (y en primer lugar la de las clases dominantes) puede y debe permitir una valoración de las apuestas fundamentales que se juegan en la lucha política.

Las así llamadas «obras históricas» han de resituarse, pues, en los límites que les asignaron los mismos Marx y Engels dadas las circunstancias de su redacción. Riazanov ha recordado, al prologar *El 18 Brumario*, que la petición de Weydemeyer que dio origen a ese escrito llegó a Marx por medio de una carta de Engels el 16 de diciembre de 1851, y exigía el artículo para esa misma semana; Marx, el 19, anunciaba a Weydemeyer un retraso hasta el 23; pero cayó gravemente enfermo y no envió la primera parte del texto «hasta» el 1 de enero de 1852, y el resto «solamente el 13 de febrero», escribe Riazanov. Nos admiran el «hasta» y el «solamente», teniendo en cuenta que Marx estaba entonces en la miseria más negra, con la familia en la desesperación y casi todas sus pertenencias en las casas de empe-

(8) Cf. K. Marx, *Recensione a F. Guizot, "Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?"*, en Marx, *Revoluzione e reazione in Francia* cit., pp. 321-328.

ños. Lo que sorprende es la concepción de un trabajo como *El 18 Brumario* en tales condiciones. Engels había previsto sólo un artículo hábil, «diplomático», pero que podía dar lugar a comentarios si lo redactaba Marx, al cual había comunicado en términos brillantes, el 3 y el 11 de diciembre, sus impresiones sobre el golpe de estado. Así Marx, forzado por su primer envío a Weydemeyer, parafraseó el texto de Engels, redactado en términos inmediatos y familiares, poniendo en él su propio genio literario; por ejemplo, el famoso exordio, con el retorno de las tragedias históricas «como farsa», o la frase: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen de modo arbitrario», etc., han sido citados muchas veces, recordados, imitados. Liebknecht llegó a evocar, a este respecto, ¡a Tácito, Juvenal y Dante! Pero ¿es éste el Marx historiador? El mismo Marx nos dice que no: no ha querido (como casi consiguió hacer Víctor Hugo) inmortalizar a Bonaparte con insultos, sino mostrar cómo las luchas de clases (o, concretamente, el miedo de las clases altas, la estupidez de las clases medias) han podido investir en el papel de héroes a personajes mediocres, si no grotescos. Es una historia que nuestro siglo ha confirmado con los Mussolini, los Hitler, los Franco. La historia de una revolución fallida no es «la historia de un crimen» Todo eso nos obliga, frente a las obras de Marx, a evitar el *pastiche* (no se imita lo inimitable y no puede escribirse en *El 18 Brumario* a propósito de no importa qué acontecimiento), a buscar decididamente, tras el estilo brillante de las fórmulas, la seriedad de todos los análisis que constituyen su esqueleto, teniendo presente que sólo el conjunto de los trabajos de Marx y Engels sobre cinco años de revolución vivida y meditada (de 1847 a 1852) es su auténtica historia, y finalmente a no hacer cabalgar, sobre la historia de un episodio, concretamente situado en el tiempo y en el espacio, generalizaciones teóricas que los autores no han querido incluir en él. Decir, como se ha dicho, que Marx reconoció la existencia de un «modo de producción

campesino» o «parcelario», porque usó en 1852 la expresión «Produktionweise» a propósito de los campesinos franceses, significa olvidar que en aquella época aún no había definido su teoría de los modos de producción y que, al comparar la masa de los campesinos franceses con un saco de patatas, les niega cualquier sospecha de una estructura coherente. Así su descripción de la crisis (cuatro millones de pobres) no sugiere ninguna indicación a propósito de la controversia actual sobre si las «conquistas» de la Revolución crearon una clase campesina satisfecha y una Francia equilibrada, o comprometieron (al frenar temporalmente la proletarización de los campesinos) el ritmo del «desarrollo» francés. Probablemente son ciertas las dos cosas, pero la respuesta sólo vendrá de análisis profundos, y pedírsela a Marx es un modo ciertamente discutible de rendirle homenaje.

En cambio, se suele ser menos exigente respecto a sus escritos considerados «políticos» y no «históricos», es decir, respecto a los mil artículos inspirados por la actualidad, sin hablar de su inmensa correspondencia. Y sin embargo, el contenido histórico de esos escritos es verdaderamente notable: en efecto, los grandes periodistas que eran Marx y Engels, si no jugaron a hacer de corresponsales, ni practicaron la entrevista, sí que estudiaron por medio de lecturas, siempre subrayadas por anotaciones atentas, no sólo las obras conocidas, viejas y nuevas, sobre diferentes cuestiones, y la prensa de distintos países, sino además toda clase de documentos (de los debates parlamentarios a las encuestas, de la legislación a las estadísticas) no sólo utilizados por ellos, sino citados abundantemente. Y leyeron todo eso en sus lenguas originales, porque además de escribir con la misma facilidad en alemán, en francés y en inglés, conocían también el italiano, el ruso y el español. Sus citas y referencias son impecables, y por lo demás sus recensiones a escritos de Carlyle o de Guizot son dignas de las mejores revis-

tas especializadas. En suma, desde el punto de vista técnico, trabajan como historiadores.

Sin embargo, es verdaderamente discutible el procedimiento, utilizado para casi todos los países y para un cierto número de temas, de colocar juntos los artículos sobre Persia o sobre Turquía, sobre la guerra de Crimea o sobre Palmerston, sobre religión o sobre arte; sería mejor distinguir escrupulosamente los fragmentos improvisados o redactados por encargo, de los escritos más meditados (a menudo sugeridos por los anteriores), revelando los métodos de análisis comunes a unos y otros. Salvo en lo que respecta a la economía (Marx) y a los temas militares (Engels), nuestros autores nunca se «especializaron» y toda la historia del siglo XIX puede reconstruirse a través de una utilización razonada de su obra.

También se dio un caso en el que Marx quiso reconstruir una «historia» dentro de los límites de un ámbito nacional y a través de épocas sucesivas. Me refiero al caso de España, que conozco mejor que otros y que es quizá el más característico. Al tener que tratar periodísticamente las «revoluciones de España» (y Marx sabía perfectamente que, pese al título, se trataba únicamente de «pronunciamientos» o «militaradas») sintió la necesidad de estudiar más a fondo la España «revolucionaria», que existía de verdad, y para ello también España en general. No escribió una «historia de España», pero se propuso pensar históricamente sobre España Para ello estudió español y leyó en su idioma original a Calderón y Lope de Vega. Ha de observarse que ya en *La Ideología Alemana,* gustaba de citar a Cervantes o a Calderón; pero en traducciones, y sus alusiones eran literarias, «humanísticas». A partir de 1856, en cambio, serán alusiones históricas: don Quijote se recuerda en *El Capital* como un inadaptado a su tiempo, un anacronismo y no un carácter. En los artículos de 1856 la guerra de la Independencia se reconstruye por contrastes: de las guerrillas, acción sin ideas, a las Cortes de Cádiz, ideas sin acción. Pero también

la vieja España de Carlos V es analizada sin esfuerzo. Y para el siglo XIX, Marx encuentra en Marliani, el historiador y político liberal italo-español, un guía cuyas fórmulas y expresiones «paramarxistas» debieron llamarle la atención. Desgraciadamente, España iba a ignorar hasta 1930, aproximadamente, ese bosquejo de su propia historia trazado por Marx, nombre conocido tan sólo como un teórico remoto y fundamentalmente incomprendido por los militantes revolucionarios, a pesar de los esfuerzos de Engels y de Lafargue.

5. *La historia universal como resultado*

Recién terminado ese notable trabajo, diez años después del *Manifiesto,* Marx retoma en una *Introducción* (que quedará inédita) la gran empresa de su vida, el plan de un tratado de economía, pero que debía ser, además, un tratado de sociología del mundo capitalista y, en último término, un tratado de historia, si tomamos en cuenta las consideraciones generales sobre el desarrollo de la producción o, en el cuarto párrafo, los «puntos que han de ser mencionados aquí y que no deben ser olvidados»: primer punto «la guerra», último punto, las «determinaciones naturales»: subjetiva y objetivamente (tribu, raza, etc.), pasando por el examen de las diferentes clases de historiografía existente (comprendida la «Kulturgeschichte»), por la dialéctica de las relaciones de producción, por el análisis de «la relación desigual entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo, por ejemplo, artístico», y finalmente, por la importante observación: «la historia mundial no ha existido siempre; la historia como historia mundial es un resultado» (9).

Por esta *Introducción* de 1857 podemos darnos cuenta de la distancia entre la obra que Marx habría

---

(9) K. MARX, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse), Introducción,* en *OME,* vol. 21, pp. 33-34.

querido escribir y *El Capital* que llegó a redactar. Limitar la lectura de *El Capital* al primer libro, cuando no al primer capítulo, despreciar los análisis históricos considerándolos simples «ilustraciones» de la parte teórica, significa empobrecer el pensamiento de Marx hasta deformarlo. Cierto, por otra parte, que no es menos irritante (cuando se busca al Marx historiador en *El Capital*) vernos siempre encaminados nada más que a los capítulos sobre la jornada de trabajo, sobre la acumulación originaria y sobre la génesis del capital mercantil. Esta sólo es la historia visible, declarada; no «clásica», es verdad, pero tampoco demasiado insólita en sus aportaciones concretas en el espacio y en el tiempo. Más difícil, pero mucho más significativo, es buscar la historia allí donde voluntariamente se oculta, donde veinte años de investigación y reflexión se condensan en veinte páginas aparentemente abstractas. El trabajo que he intentado llevar a cabo a propósito de la moneda (10) abarca todos los conceptos esenciales de *El Capital*: salario, trabajo productivo, ejército de reserva, etcétera, y detrás de ellos se encuentra siempre un enorme cúmulo de informaciones y de análisis históricos, en el sentido exacto del término. Una masa de noticias que Marx, sin embargo, sugiere siempre aumentar; para él, cada fórmula es al mismo tiempo un programa. Para no dar sino un ejemplo (los factores de la productividad), Marx recuerda que

> el desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo presupone la cooperación a gran escala; que sólo con ese presupuesto es posible organizar la división y la combinación del trabajo, economizar medios de producción mediante su concentración masiva, dar vida a medios de trabajo que ya materialmente sólo se pueden utilizar en común, p. e., el sistema de la maquinaria, etc., comprimir fuerzas naturales gigantescas al servicio de la producción y consumar la conversión del proceso de producción en aplicación tecnológica de la ciencia (11).

---

(10) P. Vilar, *Oro y moneda en la historia*, Barcelona 1969.
(11) K. Marx, *El Capital*, *OME*, vol. 41, p. 269.

En cada una de estas indicaciones, ¡qué trabajo para el historiador! Y hay que tener presente que este trasfondo histórico (síntesis adquirida y programa sugerido) está presente desde las primeras páginas de *El Capital*, sobre el valor y la mercancía. Barbon, Locke, Le Trosne, Butler, Petty, el anónimo de 1740, Verri, etc., no están citados en vano: se trata de las expresiones más válidas del pensamiento inglés, francés, italiano, tomadas en sus fuentes, del mismo modo, por lo demás, que cuando aparece Aristóteles, no estamos ante una referencia convencional. Cada pensamiento, explícitamente o no, está situado en su época y traduce su época. Marx combina así en cada página, no sólo (como ha señalado Schumpeter) teoría económica y análisis histórico, sino además, en una trama sutilísima, la teoría de la historia y la historia de la teoría, un conjunto que el mismo Schumpeter no ha alcanzado, a pesar de la fuerza de su pensamiento y de su gran erudición, quedándose sólo en la segunda parte.

Podemos recurrir a otra confrontación: a menudo se me ha ocurrido pensar que sería posible condensar la teoría de *El Capital* en poco más de un centenar de páginas: las dimensiones del libro de Hicks sobre valor y capital (1946). Pero eso sería mutilar a Marx. Ahora bien, Hicks ha publicado recientemente una teoría de la historia económica, esta vez de doscientas páginas, donde no faltan citas respetuosas de la obra de Marx, pero donde se propone utilizar (escribe) lo que los historiadores, de un siglo a esta parte, han añadido a los conocimientos históricos de que Marx podía disponer. Sólo que nos damos cuenta de que Hicks no ha pasado personalmente horas y horas en el British Museum para superar la investigación llevada a cabo directamente por Marx; sencillamente, ha considerado la *Cambridge Modern History* suficiente para sus propósitos. En realidad, y nos damos cuenta en seguida de ello, para Hicks la vieja «antropología ingenua» de los economistas, más o menos completada por el

juego moderno de las «decisiones», rige tanto la diplomacia como la economía, sin pasar por el duro y complicado trámite de las clases y sus luchas. Decididamente, la historia de los economistas, como ocurre a menudo con la economía de los historiadores, no parece destinada a superar fácilmente el propósito de Marx.

También respecto a *El Capital* (si hubiese de definirlo en relación con el tema «Marx y la historia») diría lo mismo que de *La Ideología Alemana*: que no es un libro de historia, pero sí la obra de un historiador. Y a fin de cuentas, si es cierto que Marx nos ha dejado la tarea de definir el concepto de historia (y no podemos decir que estemos resolviendo demasiado bien esta tarea), siempre podremos consolarnos releyendo las páginas del joven Marx, en las que criticaba vigorosamente el culto absurdo del «concepto» a que se dedicaban los malos hegelianos.

MAURICE DOBB

La crítica de la economía política

Es sabido que el interés de Marx por los problemas económicos (como problemas distintos de los filosóficos e historiográficos) empezó con su investigación sobre las condiciones de vida de los campesinos del Mosela, a la que se dedicó entre los años 1840 y 1843, cuando era director de la *Rheinische Zeitung*. Su estudio serio de la obra de los economistas (en particular Smith, Ricardo, James Mill, McCulloch y Say) se sitúa con toda probabilidad en el período de la estancia parisiense de Marx, tras su traslado a la capital francesa en 1843; ese estudio proseguiría con toda intensidad en el largo exilio londinense, una vez concluidos los acontecimientos revolucionarios de 1848.

Después de 1850, Marx y Engels compartieron el punto de vista de la Liga de los comunistas, según el cual «la revolución era imposible en un futuro inmediato»; en esa situación, «la tarea de la Liga había de consistir en dar prioridad al trabajo de educación, al estudio y al desarrollo de la teoría revolucionaria». Un punto de vista que «cayó como un jarro de agua fría sobre la exaltada fantasía de los exiliados» (1). Los primeros años cincuenta fueron

---

(1) Prólogo de Martin Nicolaus a la edición inglesa de los *Grundrisse* (trad. de M. Nicolaus, Londres 1973, p. 8).

años de miseria para Marx, vividos en los estrechos cuartuchos del Soho; años de visitas frecuentes a las casas de empeños y de dependencia económica de la generosidad de Engels; fue el período en el que Marx utilizó la sala de lectura del British Museum para los amplios y profundos estudios que habían de encontrar su coronamiento, veinte años después, en *El Capital*.

1. *Prólogo a* El Capital

Fruto de ese período de intenso estudio fueron los voluminosos manuscritos (que ocupan unos siete cuadernos), a los que se ha dado el nombre de *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie (Rohentwurf)* y que no habían de salir a la luz hasta 1939-1941 (2). En cambio, en 1859 (ocho años antes de la edición del primer volumen de *El Capital*), se publicó un trabajo de menor extensión, titulado *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*. Esta obra introductoria ha sido considerada el «prólogo» del *magnum opus* de Marx: es un escrito de corte predominantemente metodológico y, como el primer volumen de la gran obra posterior, se inicia con un análisis de la mercancía, y parte de ahí para desarrollar un estudio sobre el dinero y sobre el comercio. También los *Grundrisse* abordan una temática de tipo metodológico, que tiene por objeto preferente la esfera de la circulación y del intercambio. El valor, por ejemplo, se trata explícitamente sólo en un párrafo que ha quedado en estado fragmentario, interrumpido en la mitad de una frase. Al no haber sido escrito pensando en la publicación, sino esencialmente para clarificar y desarrollar las ideas de su autor, el manuscrito consiste en dos capítulos de longitud muy desequilibrada, titulados, respectiva-

(2) Forma parte de los *Grundrisse* el breve manuscrito conocido por el título de *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción*, publicado por Kautsky en 1903 en la revista "Neue Zeit" (véase en *OME*, vol. 21, pp. 5-36).

mente, *El dinero* (el más breve de los dos) y *El capital*. Parece claro que, en esa época, Marx buscó plantear en su «esbozo» los problemas que, a propósito del intercambio monetario y del valor de cambio, se habían planteado ya los economistas que le habían precedido; en otros términos, arrancó del punto al que habían llegado sus predecesores, criticándolos y buscando liberarse de sus condicionamientos, pero utilizando al mismo tiempo todo lo que de positivo podía encontrarse en su planteamiento de los problemas (lo que sirve quizá para explicar la longitud y, a veces, la oscuridad del texto marxiano, e incluso lo que se ha llamado sus «defectos idealistas») (3).

Podemos preguntarnos por qué en los *Grundrisse* Marx se ocupa de la circulación y del intercambio y no de la producción (como podrían esperar los lectores de su obra más madura); la respuesta es probablemente que el autor se había dado cuenta de que precisamente en la esfera de la circulación podía encontrarse el origen de las ilusiones típicas de la economía política burguesa, ilusiones que (de modo consciente o inconsciente) desempeñaban un papel social preciso, el de ocultar la existencia y la fuente originaria de la plusvalía como elemento central de la economía burguesa, del modo de producción capitalista. Marx quiso descubrir, y disipar, la ilusión que nacía así en el nivel de las «apariencias», aun no habiendo llegado todavía a penetrar hasta el fondo la realidad esencial que se ocultaba detrás de esas apariencias. En el proceso de circulación, todo tomaba el aspecto de un intercambio de *equivalencias*: compradores y vendedores contrataban libremente entre ellos para permutar lo que cada cual tenía disponible por lo que deseaba adquirir. En este intercambio la concurrencia de numerosos individuos era suficiente para garantizar (por lo menos «a medio» o «a largo plazo») que ningún comerciante pudiese servirse de la constricción o del

(3) NICOLAUS, Prólogo cit., p. 17.

propio poder contractual para hacer inclinar la balanza a su favor. Por consiguiente, si de ese comercio nacía un beneficio o ganancia extra, sólo podía provenir de la falta de competencia o de alguna limitación que obstaculizara el libre juego de los intercambios. Por eso los llamados «socialistas ricardianos», como Hodgskin y William Thompson, atribuyeron el beneficio del capital a «intercambios desiguales» debidos al poder de contratación superior de los poseedores de capital. Pero, observa Marx, «la plusvalía no se explica por el intercambio»; y añade que el intercambio, a través de la mediación del dinero como «equivalente general», es la forma más alta y desarrollada del libre cambio.

> En la determinación de la relación de dinero... está ya implícito el que aparezcan canceladas todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa, y desde este punto de vista se busca refugio en él, más por parte de la democracia burguesa que por los economistas burgueses .. con una finalidad apologética de las relaciones económicas existentes (4).

De lo que se sigue que

> en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados exclusivamente como valor de cambio y en la medida en que la relación mediante la cual las distintas mercancías se relacionan entre sí se presenta como cambio recíproco de estos valores de cambio, como equiparación de los mismos, en la medida en que esto ocurre, los individuos, los sujetos entre los que tiene lugar este proceso, son determinados simplemente como individuos que cambian. No existe en absoluto ninguna diferencia entre ellos, si se toma en consideración la determinación formal, que es la determinación económica en la que los individuos están recíprocamente ligados en la relación de trá-

(4) K. MARX, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política ("Grundrisse")*, en *OME*, vol. 21, p. 179 (p. 152 Imel).

> fico... Cada uno de los sujetos es un individuo que cambia; es decir, cada individuo tiene la misma relación social con el otro, que el otro tiene con él. En cuanto sujetos del cambio su relación es una relación de *igualdad*. Es imposible rastrear cualquier diferencia u oposición entre ellos; ni siquiera un contraste. Más todavía, las mercancías que ellos cambian son en cuanto valores de cambio equivalentes, o valen al menos en cuanto tales (5).

Unas páginas más adelante se lee:

> En la sociedad burguesa ya existente tomada en su totalidad, esta fijación de precios y su circulación, etc., aparece como el proceso superficial, bajo el cual, sin embargo, se realizan otros procesos completamente distintos, en los cuales desaparece esta aparente igualdad y libertad de los individuos... Finalmente, no se ve que ya en la simple determinación del valor de cambio y del dinero está contenida en potencia la oposición de trabajo asalariado y capital, etc. (6).

El escrito *Contribución a la crítica de la economía política*, aun tratando (en principio) el mismo tema de los *Grundrisse* y dándole el mismo relieve (la página inicial anticipa, por lo demás, la del primer volumen de *El Capital*), empieza a hablar de reducción del valor de cambio a *valor*, entendido como el tiempo de trabajo empleado en la producción (trabajo *social*, una vez asumidos como iguales, y, por tanto, uniformados, los distintos trabajos individuales) (7). Marx subraya que «si es, pues, correcto decir que el valor de cambio es una relación entre las personas, conviene añadir: una relación

(5) *Ibid.*, p. 179 (pp. 152-153 Imel).
(6) *Ibid.*, pp. 186-187 (p. 159 Imel).
(7) "El tiempo de trabajo representado en el valor de cambio es el tiempo de trabajo del individuo, pero del individuo que no se distingue de los demás individuos, en tanto que realizan un trabajo igual." Id., *Contribución a la crítica de la economía política*, México 1966, p. 19.

oculta bajo una envoltura material». Y continúa: «Unicamente el hábito de la vida cotidiana puede hacer parecer como cosa banal y corriente el hecho de que una relación de producción revista la forma de un objeto... la relación entre las mercancías, como valores de cambio, es más bien una relación entre las personas en su actividad productora recíproca» (8). Es ésta una primera descripción del fenómeno que, más tarde, llamará Marx el «fetichismo de la mercancía»; y se aclara un aspecto de importancia fundamental en el análisis marxiano del intercambio y el dinero.

En el segundo capítulo de la *Contribución a la crítica,* Marx pasa a examinar (de forma un tanto redundante) «el dinero, o sea, la circulación simple».

El capítulo empieza con una cita de Gladstone, que en una ocasión observó que «la especulación sobre la esencia del dinero ha hecho perder la cabeza a más personas que el mismo amor». Marx examina, en detalle, las opiniones de los economistas ingleses (entre ellos Steuart, Smith, Ricardo y James Mill) y la llamada teoría cuantitativa de la moneda, que él identifica con David Hume. Marx parece opinar que en esas concepciones faltaba un reconocimiento adecuado del hecho de que el dinero (oro) es él mismo una mercancía y que, por lo tanto, su valor de cambio respecto a las demás mercancías está determinado por su coste de producción o valor.

2. *La teoría del valor-trabajo*

Fijemos ahora nuestra atención en la obra principal de Marx, aparecida ocho años después, y veremos que las mercancías y su circulación constituyen, una vez más, el punto de partida (la primera de las siete secciones en que se articula se titula

(8) *Ibid.*, p. 22.

«Mercancía y dinero»). Pero ahora la atención se concentra esencialmente en el capital («La conversión del dinero en capital»), como dinero invertido en la adquisición de una mercancía específica, la fuerza de trabajo, con vistas a la creación y adquisición de la plusvalía. Eso es posible, en el capitalismo, por la existencia de un proletariado desheredado, privado de la propiedad de los medios de producción (como, por ejemplo, la tierra), y obligado por ello a vender a cambio de un salario la propia capacidad productiva o fuerza de trabajo, como único medio de sustento. La parte final del primer libro (9) está dedicada a una reconstrucción histórica del llamado proceso de «acumulación originaria», en el curso de la cual se formó el proletariado.

Todo lo dicho hasta aquí (sobre los *Grundrisse* y sobre la *Contribución a la crítica*) podría hacer pensar que el planteamiento marxiano, centrado en el dinero y en el intercambio (con un interés casi obsesivo por este último) es demasiado abstracto e incluso equívoco (Marx habría observado, quizá, que precisamente un tipo muy parecido de abstracción caracterizaba al intercambio considerado en sí mismo, de forma aislada, en los tratados al uso de economía política burguesa). Lo que atrae la atención, en cambio, en *El Capital,* es su fundamento esencialmente *histórico*: el objeto del análisis y de la argumentación son las particularidades del funcionamiento del capitalismo como sistema económico-social ligado a determinadas condiciones históricas, que lo caracterizan como modo de producción específico. Esta última categoría comprende las llamadas «relaciones sociales de producción»: el aspecto fundamental del modo de producción burgués o capitalista que Marx pretendía poner en evidencia era la caraterística polarización social, en virtud de la cual la propiedad tendía a concentrarse en manos de

(9) Es decir, de lo que fue publicado como primer libro (cf. la edición Moore-Aveling de 1886) y es comúnmente conocido bajo este nombre, aunque fue concebido como dividido en dos libros o volúmenes.

una minoría (la burguesía), mientras (por ello mismo) la mayoría de la población (o una parte considerable de ella) se veía totalmente privada. Este hecho económico-social, situado en la base del sistema, proporcionaba la clave decisiva para explicar esa fundamental operación del intercambio que hacía posible la existencia de un beneficio del capital, una operación que las teorías del intercambio considerado en sí mismo, de modo aislado, colocaban inevitablemente en el mismo plano que todo el resto de intercambios mercantiles, como intercambio de «equivalentes». Sólo si se examinaba la particularidad de esta transacción en su contexto histórico-social, era posible entender de forma plena y realista su verdadera naturaleza y el papel que jugaba en el funcionamiento del sistema económico en su conjunto. Marx criticaba a los economistas clásicos precisamente por no haber conseguido hacer esto (al menos, no del todo), a pesar de su indudable admiración por su actitud «sin prejuicios» y «científica», y a pesar de que Ricardo hubiese visto en la distribución «el problema principal de la economía política» y hubiese concentrado su atención en la relación salarios-beneficios.

En *El Capital,* Marx sitúa esa relación fundamental de intercambio en el marco de la teoría del valor-trabajo, una teoría que ya habían anticipado los economistas clásicos, o por lo menos Ricardo (10). De este modo, el concepto de explotación o de plusvalía se expresaba como una relación entre dos cantidades de trabajo: el plustrabajo (es decir, la cantidad de trabajo entregada de más respecto al trabajo recibido en bienes-salario) y este segundo trabajo (necesario para la producción de los medios de subsistencia del trabajador). En otras palabras, de una relación puramente monetaria, el intercambio

(10) Smith la había tenido en cuenta, pero sólo la había considerado aplicable a la poducción y al intercambio tal y como existían en el "estado originario" de la sociedad, antes de la acumulación del capital y de la apropiación privada de la tierra; es decir, en condiciones precapitalistas.

se transformaba en una relación entre dos cantidades de trabajo en la esfera de la producción, y por tanto, se convertía en una relación entre el tiempo de plustrabajo invertido por un trabajador, o un grupo de trabajadores, en un día, una semana o un año, y el «tiempo de trabajo necesario» para sustituir la capacidad productiva o fuerza de trabajo desgastada en el curso del proceso productivo. La plusvalía era así un hecho dependiente de las condiciones y las relaciones de producción, y *no* algo dependiente de la esfera de la circulación y del intercambio.

Este punto de vista fue inmediatamente criticado: se ha dicho que toda la estructura teórica de Marx se basa en una premisa falsa, en una teoría del valor primitiva y anticuada, cuya inadecuación, si no su falsedad propiamente dicha, estaría demostrada. Si las cosas en realidad *no* se intercambian en proporción al trabajo incorporado en ellas, sino según precios gobernados por otros principios, entonces (como declaró a finales del siglo XIX el economista austríaco Böhm-Bawerk) todo el edificio marxiano se derrumba y la llamada «teoría de la explotación» se disuelve en el aire. Así concluye que la teoría de Marx no tenía un «futuro duradero».

Como resultado de las modernas discusiones suscitadas por el renovado interés hacia los economistas clásicos y su planteamiento de los problemas, los economistas actuales se han dado cuenta (11) de lo que significa expresar las relaciones macroeconómicas en un concepto homogéneo como el trabajo: éste ofrece una medida de esas relaciones independiente de las mutaciones que intervienen en la distribución del producto y de los efectos consiguientes sobre los precios. Como es bien sabido, ini-

(11) El mérito es sobre todo de P. SRAFFA (*Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge 1960; tra. cast. *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Vilassar de Mar (Barcelona) 1965. Este corolario lo ha estudiado particularmente Pierangelo Garegnani (*Il capitale nelle teorie della distribuzione*, Milán 1960).

cialmente Ricardo, al formular su teoría del beneficio, expresó la relación salarios-beneficios en términos de mercancía, en cereales concretamente (12). Como primera aproximación el procedimiento se justificaba, pero se adaptaba mal a un mundo caracterizado por la presencia de una multiplicidad de mercancías, y era claramente inadecuado para responder a las objeciones de Malthus (13). Por eso en su obra más madura, *Principles of Political Economy and Taxation,* Ricardo sustituyó la medida en cereales por una medida en términos de trabajo (partiendo del presupuesto de que los precios eran proporcionales al trabajo incorporado, por lo menos de forma aproximada). Puede decirse que Marx siguió la misma vía al enunciar su teoría de la plusvalía, que representa su descubrimiento particular y, en cierto sentido, su *Aufhebung* de la economía clásica.

Pero hay quien ha ido más lejos y ha sostenido que la teoría de la plusvalía deriva, en cierto modo, de la teoría del valor-trabajo y, en cierto sentido, representa su consecuencia lógica. La naturaleza precisa de esa relación de dependencia no se ha aclarado nunca; puede decirse, de hecho, que el nexo sigue siendo oscuro y que está abierto a las más variadas interpretaciones (14). Aquí entran en juego tanto los discípulos como los críticos de Marx. La primera pregunta que se plantea es si existe una relación de dependencia lógica entre teoría del valor-

---

(12) En el *Essay on Profits,* publicado en 1815, dos años antes que los *Principles.*

(13) Cf. M. Dobb, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith,* Cambridge 1973; trad. cast. *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith,* Buenos Aires 1975.

(14) Según Paul Sweezy, por ejemplo, podría hablarse de una tradición marxiana que va "en sentido opuesto" a la de los economistas clásicos, ya que para Marx la producción es "producción de mercancías por medio de trabajo humano" ("Monthly Review", febrero 1976, p. 55). Ahora bien, si Sweezy pretende referirse a la teoría marxiana del valor, es muy discutible que pueda considerarse "opuesta" a la de los clásicos; en cambio, si quiere decir que el trabajo humano es la *única* forma productiva, entonces (como veremos) es por lo menos dudoso que Marx fuese realmente de esa opinión.

trabajo y teoría de la plusvalía, o si la dependencia es puramente retórica.

La primera, y quizá la más obvia, interpretación sitúa el nexo entre las dos teorías en un principio de derecho natural. En el llamado «orden natural» de las cosas, no contaminado por los aspectos típicos de la sociedad «avanzada», las cosas se intercambian en razón del trabajo necesario (por término medio) para producirlas (15). Este «orden natural» ofrece un modelo de lo que idealmente *debería* ocurrir. Sin ese modelo ideal ofrecido por la teoría del valor-trabajo, la explotación no tendría ningún significado; y su significado, evidentemente, es de naturaleza moral o ética.

Pero es muy dudoso que esta interpretación corresponda a la intención real de Marx. No hay razón para suponer que buscase una teoría moral o ética de la explotación, ni que tuviese inclinaciones de ningún tipo hacia teorías de tipo «iusnaturalista». Es dudoso que el mismo Adam Smith se moviese por este camino, aunque utilizaba una terminología iusnaturalista que estaba de moda en su siglo; aún más discutible es la atribución de semejante idea a Marx, que escribía setenta años después que Adam Smith. Es claro, por otra parte, que Marx subrayó siempre con mucha energía que la fuerza de trabajo no se vendía por debajo de su valor, sino a su valor (16), y que este último estaba determinado por las condiciones históricas que caracterizaban de forma específica el modo de producción capitalista. Cierto que los llamados socialistas ricardianos sostenían que los salarios estaban situados por debajo del «verdadero valor» del trabajo por el sistema

(15) En la terminología de Marx, se trata de la "producción mercantil simple", en que las mercancías son fruto del trabajo de productores-pequeños propietarios.

(16) Porque la fuerza de trabajo obedecía, como todas las demás mercancías, a las leyes de la competencia fijadas por la economía política clásica, y no constituía ninguna excepción a ellas.

dominante de los «intercambios desiguales», debido al poder monopolístico de los empresarios; pero Marx, que consideraba inadecuada esta explicación, elaboró (para sustituirla) su propia teoría de la plusvalía.

Otra interpretación que se plantea a veces es la de que la teoría del valor-trabajo, por lo menos en la versión marxiana, considera el trabajo como el único factor productivo o creador de riqueza. Esta es una concepción que menos que cualquier otra puede ser atribuida a Marx, el cual afirma explícitamente (en la *Contribución a la crítica de la economía política*): «Resulta falso decir que el trabajo es la fuente *única* de la riqueza producida por él, es decir, de la riqueza material» (17).

Otros han dicho que la esencia de la contribución de Marx (que, en este aspecto, se situaría en las antípodas de la economía clásica) está en la representación del proceso productivo como proceso de trabajo; que la teoría marxiana del valor expresa precisamente esto, y que si se prescinde de este aspecto, se pierde de vista lo que fue la contribución decisiva de Marx. No es fácil, sin embargo, ver el significado que hay que dar a semejante afirmación. Marx ciertamente subrayó la función del trabajo en el proceso productivo, pero no está claro que su representación fuese cualitativamente distinta de la de sus predecesores, y en cambio es claro que puso el acento sobre todo en el nexo entre trabajo y fuerza de trabajo en el contexto de la creación de plusvalía. Es posible que quienes sostienen esta tesis piensen en la conveniencia, desde el punto de vista de la exposición, de presentar toda la materia económica en términos de trabajo; pero no puede afirmarse que esté lógicamente incompleta una teoría de la explotación que no se base en el postulado

---

(17) MARX, *Contribución a la crítica de la economía política* cit., p. 24.

de que las mercancías se intercambian en proporción al trabajo incorporado a ellas (18).

Es verdad, sin embargo, que la definición de la explotación (o, para lo que nos interesa, de la plusvalía) debe atribuir una función o una cualidad especial al trabajo en la producción social: por ejemplo, que él constituye la única actividad productiva (que no existiría en un mundo completamente automatizado) o, para decirlo con la terminología de Alfred Marshall, que representa (en último análisis) el único «coste real» social. Este sentido tiene sin duda la afirmación, tantas veces repetida (y que en muchos casos asume un sentido ambiguo, e incluso tautológico), de que sólo el trabajo crea valor. Puede hablarse entonces de capitalistas (o de terratenientes) que se «apropian» de una parte de los frutos de la actividad productiva, en sentido análogo a la «apropiación» del plusproducto de un siervo o un esclavo por parte de un señor feudal o de un propietario de esclavos. Pero mientras este modo de pensar puede muy bien encuadrarse en una teoría del valor-trabajo, puede de la misma forma hablarse de apropiación y de explotación haciendo referencia a un mundo en el que las mercancías *no* se intercambian en proporción al trabajo incorporado en ellas.

En realidad, Marx no creía que en la sociedad capitalista, las mercancías se intercambiasen efectivamente en proporción al trabajo necesario para producirlas; ésta era sólo una primera aproximación, adoptada en el primer libro de *El Capital* para facilitar la comprensión de su teoría de la plusvalía. Para Marx, en realidad, las mercancías se intercam-

(18) La tesis que sostenemos parecerá quizá más plausible si se considera que no basta que una teoría económica sea lógicamente coherente (como es probable que suceda en una discusión entre economistas): si ésa es una condición necesaria, no es sin embargo condición suficiente. Para que una teoría tenga sentido como instrumento de interpretación, sus conceptos deben estar relacionados con hechos reales o procesos del mundo objetivo (y precisamente con los que tienen una importancia efectiva desde el punto de vista determinante o causal). De otro modo, sólo es una teoría "pura", sin referencia a una precisa realidad económica.

bian, no según sus «valores»-trabajo, sino según sus «precios de producción» (19), como aclara ampliamente el tercer libro; los segundos difieren de los primeros en la medida en que es distinta, en los diferentes sectores productivos, lo que Marx llamó la «composición orgánica del capital» (20). El sostenía que estos precios de producción podían derivarse (en sentido cuantitativo) de los «valores», una vez conocida la cuota de plusvalía expresada en términos de valor, es decir, de trabajo. De qué modo puedan derivarse, es la cuestión crucial que constituye el objeto del controvertido «problema de la transformación», que Marx no resolvió de forma satisfactoria. La razón de esa solución insatisfactoria está en el hecho de que en sus ejemplos numéricos de «transformación», sólo los *outputs* de cada sector productivo se transforman de «valores» en «precios de producción», mientras los *inputs* continúan expresándose en términos de valor. No faltan indicios para deducir que el mismo Marx era consciente de que algo faltaba para una solución completa; pero el tercer libro de *El Capital*, en el que el análisis llegaba al nivel de los «precios de producción», quedó incompleto y fue dejado por el autor en el estado de esbozos y de notas. Bastará aquí recordar que más tarde se ha demostrado que es perfectamente posible una solución lógica, mediante la adecuada transformación de todos los productos (*inputs* y *outputs*) en «precios de producción» (21); y eso tanto en el caso de un sistema con dos o tres sectores, como el de Marx (solución Bortkiewicz), como en el caso más general de un número cualquiera de mercancías, o *n* productos (solución Seton). En otros términos, las relaciones reales de intercambio (a los «precios de

(19) Iguales al coste de producción (salarios, coste de las materias primas, etc.), más la cuota media de beneficio sobre el capital empleado.

(20) O bien en la medida en que difiere el "período de rotación del capital variable".

(21) Incluidos los salarios como precio de la fuerza de trabajo dependiente del precio de los bienes-salario.

producción» de que habla Marx en el tercer libro) son lógicamente (y matemáticamente) derivables de los «valores»-trabajo; no hay, por consiguiente, ninguna contradicción en el seno del sistema marxiano, como sostenía su mayor crítico, Eugen von Böhm-Bawerk.

Estas «soluciones» aclaran, al mismo tiempo, que no todas las macrorrelaciones del sistema pueden permanecer invariantes en el paso de los valores a los «precios de producción». Se ha discutido cuáles, en cuanto que determinadas por cantidades de trabajo en términos de valor, habría considerado Marx más importantes y merecedoras de conservación: la cuota de plusvalía, la plusvalía global, el beneficio global, o la relación entre el beneficio global y el capital global (capital constante más capital variable), es decir, la cuota de beneficio. Algunos (por ejemplo, Arghiri Emmanuel) han llegado a sostener que si las principales variables determinadas en términos de trabajo no sobreviviesen al proceso de transformación, es decir, si no reapareciesen en términos de precio de producción, algo cualitativamente importante acabaría por perderse al admitir la necesidad de semejante transformación. El que esto escribe opina, sin embargo, que no importa tanto el hecho de que una u otra de estas relaciones de valor se conserve inmutable después de la introducción de todas las condiciones necesarias para el intercambio en el régimen capitalista (22), cuanto el hecho de que las principales relaciones en términos de *precio*, como quiera que aparezcan, puedan *derivarse* de las variables expresadas en términos de *valor* y puedan considerarse, sin contradicción lógica, como *derivadas* de estas últimas. Si eso es posible, la estructura analítica de *El Capital* se mantiene manifiestamente en pie.

(22) En particular, la transferencia de capitales de una rama de la producción a otra bajo el incentivo del beneficio, con la tendencia consiguiente a la formación de una cuota de beneficio igual en todas las industrias.

3. *El proceso de acumulación del capital*

Un aspecto importante del análisis marxiano de la acumulación capitalista es el relieve particular que se atribuye a la creciente concentración y centralización del capital como tendencia irresistible del proceso de acumulación. Según algunos estudiosos de Marx, este aspecto sería más importante que su teoría del valor. La tendencia a la concentración se ligaba a los cambios y progresos tecnológicos, promovidos por el deseo de los capitalistas de conseguir (bajo la presión de la competencia) una productividad del trabajo cada vez más alta. Una técnica avanzada tendía a acrecentar la importancia del llamado capital constante respecto al capital variable, y a conferir ventajas desde el punto de vista de la competencia a las empresas con mayores disponibilidades de capital. La absorción de las empresas concurrentes más pequeñas por parte de las grandes empresas capitalistas y la fusión de varias entidades económicas en un único complejo acrecentaban la vitalidad y la fuerza de las grandes empresas y llevaban a una centralización cada vez mayor de los poderes de control y de decisión en el campo económico. Después de hablar de ese «cambio de la composición técnica del capital, por el cual el elemento variable se empequeñece cada vez más en comparación con el constante», Marx afirma que «la acumulación se presenta como concentración creciente de los medios de producción y del mando sobre trabajo», mientras «aumenta la dimensión mínima del capital individual requerido para explotar un negocio en condiciones normales» (23). En cuanto a la centralización del control del capital, se ve fuertemente es-

(23) Marx, *El Capital*, en *OME*, vol. 41, libro primero, sección séptima, cap. XXIII, p. 271.

timulada por el desarrollo del sistema de crédito; éste no constituye sólo «un arma nueva y temible en la lucha competitiva», sino que «reúne, con hilos invisibles, en las manos de capitalistas individuales o asociados los medios monetarios dispersos por toda la superficie de la sociedad en masas mayores o menores», transformándose así «en un mecanismo social poderoso de la centralización de los capitales» (24).

Mientras economistas ortodoxos como John Stuart Mill veían en la competencia una fuerza progresiva y benéfica (con tal de limitar el incremento natural de la población), Marx reveló su carácter contradictorio: la contradicción dialéctica implícita en la competencia finalizaría con la transformación en su opuesto. Aunque escribió relativamente poco sobre el monopolio, y se preocupó esencialmente de analizar la fase competitiva del capitalismo, puede decirse que Marx fue la única persona de su época que previó el paso a la fase del capitalismo monopolista.

Pero otras tendencias se habían asociado estrechamente al progreso de la acumulación capitalista, que, como hemos visto, concebía Marx de forma muy distinta a un proceso tranquilo y regular de crecimiento cuantitativo de las inversiones, según la visión de la mayor parte de los demás economistas. La primera de esas tendencias era el efecto inicial del progreso técnico, es decir, la sustitución del trabajo por la máquina (como había reconocido Ricardo en el capítulo dedicado a las máquinas, incorporado a la tercera edición de sus *Principles*), con el consiguiente aumento del ejército industrial de reserva. Desde el punto de vista marxiano, el ejército industrial de reserva era (en un mercado de trabajo competitivo, y no organizado) el principal mecanismo de regulación de los salarios, que se mantenían en el «nivel de subsistencia» convencionalmente aceptado en una determinada época, no obstan-

(24) *Ibid.*, p. 272.

te el progreso de la acumulación (25). «Los movimientos generales del salario se regulan exclusivamente por la expansión y la contracción del ejército industrial de reserva, las cuales corresponden a la alternancia de períodos del ciclo industrial» (26). Al proseguir su exposición, Marx llegó a formular un mecanismo «cíclico» del empleo, los salarios y los beneficios: el empleo crece en los años de auge de inversiones, con la consiguiente tendencia al aumento de los salarios a costa de los beneficios. Pero esta fase expansiva podía ser sólo de breve duración; la presión de los beneficios, al frenar el ritmo de la acumulación y de las inversiones, tendería a reconstituir el ejército industrial de reserva hasta llegar más o menos al viejo nivel de salarios reales, de modo que pudiese reanudarse nuevamente la acumulación a un ritmo más sostenido.

> En cuanto no se ofrece ya normalmente el plustrabajo que alimenta al capital, se produce una reacción: se capitaliza una parte menor de la renta, la acumulación se paraliza y el movimiento ascendente del salario recibe un contragolpe. Así pues, la elevación del precio del trabajo queda encerrada entre límites que no sólo dejan intactos los fundamentos del sistema capitalista, sino que, además, aseguran la reproducción de éste a escala creciente (27).

La otra tendencia, que ha sido objeto de muchas discusiones, es la llamada «ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio». Se ha discutido si Marx la consideraba una tendencia a corto plazo (como en el caso indicado anteriormente), o como una tendencia a largo plazo del sistema; y, en este segundo

(25) Marx, de acuerdo con Ricardo, opina que ese nivel no es puramente físico sino que contiene un "elemento social" variable en el tiempo y en el espacio. Por lo demás, no niega la posibilidad (para los sindicatos) de influir en el nivel de salarios, de "vencer (como dice) las leyes de la oferta y la demanda".
(26) Marx, *El Capital* cit., libro primero, sección séptima, capítulo XXIII, p. 282.
(27) *Ibid.*, p. 266.

caso, si debía entenderse como una «ley» absoluta, operante realmente en el tiempo, o como algo que actuaba sólo en ausencia de «tendencias contrarias», que podían presentarse con grados de probabilidad variables. La caída tendencial de la cuota de beneficio dependía de la influencia de las innovaciones tecnológicas sobre la relación entre las dos partes constitutivas del capital, el capital constante y el capital variable (relación que Marx llamó «composición orgánica del capital»): el progreso técnico tendía a aumentar dicha relación, al menos en términos físicos. Una determinada cuota de plusvalía se traduciría, así, en una cuota de beneficio más baja respecto al capital global empleado (capital constante más capital variable) (28). Marx cuidó de precisar que existían algunas «contratendencias», como la tendencia al aumento de la cuota de plusvalía como consecuencia de la disminución de valor de los bienes-salario (por lo que sería posible obtener un determinado nivel de salarios reales con una cantidad inferior de salarios monetarios) y la tendencia a la «desvalorización de los elementos del capital constante» (es decir, una disminución del coste de las máquinas y los otros *inputs* materiales), que, si eran de importancia considerable, podían dar como resultado que, pese a la disminución tendencial del capital constante, éste aumentase de hecho en términos de valor. Marx parece pensar que, si bien estas contratendencias podrían atenuar o debilitar la tendencia fundamental, no bastarían para anularla, y que, a largo plazo, la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio sería efectivamente operante,

(28) A medida que se utiliza una mayor cantidad de capital constante junto a una cantidad dada de capital variable, resulta evidente que (permaneciendo invariable la cuota de plusvalía) si la plusvalía creada se distribuye sobre una cantidad mayor de capital constante la cuota de beneficio obtenida será tanto más baja cuanto más alta sea la relación entre la parte constante y la parte variable del capital. En símbolos: indicando con C y V las dos partes constitutivas del capital, y con S la plusvalía, una vez dada la relación S/V, la división de S por C+V dará un resultado tanto menor cuanto mayor sea C/V.

aunque a un ritmo más moderado. Pero el hecho es que las tendencias contrarias, si son lo bastante fuertes, no sólo llegan a atenuar, sino que anulan los efectos provocados por el aumento (en términos físicos) de la composición orgánica del capital. Es necesario recordar que los economistas clásicos admitían comúnmente la existencia de una tendencia real a la caída de la cuota de beneficio, y ofrecían al respecto diversas explicaciones: Adam Smith la atribuía a la competencia de capitales que entraban cada vez en mayor número en la producción industrial, Ricardo a los rendimientos decrecientes de la tierra y al consiguiente coste creciente de los productos alimenticios respecto al aumento natural de la población. Marx, al proponer su explicación y subrayar lo que la diferenciaba de las de sus predecesores, compartió muy probablemente la convicción de aquéllos sobre la realidad operativa de la ley, y pensó solamente en atribuirla a causas diversas.

También ha suscitado críticas y discusiones la tesis marxiana sobre la llamada «miseria creciente», es decir, la presunta tendencia a un empobrecimiento progresivo de las clases trabajadoras. Se ha discutido si tal empobrecimiento debía entenderse como absoluto o sólo como relativo, y si había de interpretarse como un empeoramiento del nivel de vida de la clase obrera. Las referencias de Marx al empobrecimiento aparecen inmediatamente después del análisis del proceso de acumulación del capital y de la formación del ejército industrial de reserva, y están enteramente comprendidas en ese ámbito. En otras palabras, Marx se refería esencialmente a la masa fluctuante de desocupados o de ocupados en precario marginales al sistema industrial. Ha de recordarse que en aquel período de la revolución industrial, el ejército de reserva se engrosaba continuamente con la población excedente del campo (como ocurre hoy en los países subdesarrollados); puede pensarse, por ello, que Marx consideraba la tendencia al «empobrecimiento» como operante durante toda la fase inicial del proceso de indus-

trialización capitalista, pero no necesariamente más allá de tales límites. Y es muy probable, como sugiere la terminología que utiliza, que no pensase sólo en términos salariales (aunque la existencia del ejército de reserva era para él el principal regulador del nivel de los salarios), sino que quisiese referirse a la «condición general» de la clase obrera, comprendiendo en ella elementos como la degradación social, la inseguridad y otros, además de los factores puramente económicos. Es claro, de cualquier forma, que Marx pensaba en un mercado de trabajo enteramente competitivo, sin instrumentos de contratación colectiva, dado que en la última parte de la sección que examinamos (sección tercera, capítulo XXIII) habla de la organización sindical como de un elemento que puede modificar la situación en un sentido favorable a los trabajadores: «Toda unión entre los empleados y los desempleados perturba, en efecto, el funcionamiento "puro" de aquella ley» (la ley de la oferta y la demanda) (29).

4. *Realización de la plusvalía e imperialismo*

Aparte de las controversias sobre la teoría del valor, sobre el problema de la transformación, sobre la caída tendencial de la cuota de beneficio y sobre el «empobrecimiento», de las que hemos hablado hasta ahora, las discusiones que han tenido lugar desde comienzos de siglo sobre la concepción marxiana del capitalismo han girado en gran medida en torno a dos cuestiones: el lugar que ocupa (si lo ocupa) en la teoría de Marx el llamado «problema de la realización», y el problema del imperialismo moderno en relación con la concentración del capital y la formación de los monopolios. La primera de estas cuestiones ha sido la reserva de caza natural de los economistas; la segunda ha sido objeto

(29) MARX, *El Capital* cit., libro primero, sección séptima, capítulo XXIII, p. 286.

de comentarios y debates más amplios. En *El Capital* hay una o dos referencias al problema de la «realización de la plusvalía» (como problema que nace de la insuficiencia de la demanda de bienes producidos, o que habrían podido producirse); pero no hay nada más, y esas escasas alusiones no son concluyentes. Una de ellas es la citadísima frase del tercer libro, según la cual «la razón última de toda verdadera crisis es siempre la pobreza y la capacidad restringida de consumo de las masas, con las que contrasta la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si no tuviesen más límite que la capacidad absoluta de consumo de la sociedad» (30); una frase que tiene un indiscutible acento subconsumista.

En los primeros decenios del siglo XIX varios economistas habían abordado el problema de la insuficiencia de la demanda respecto a la oferta de bienes producidos, como debida a la pobreza de la masa de consumidores asalariados. El más eminente de ellos había sido Sismondi, que había atribuido a esa causa la depresión económica y las crisis periódicas; también Malthus se había movido en esa dirección, polemizando contra el «ahorro» y la «tacañería» excesivos y contra la insuficiencia de la demanda de los asalariados, que en consecuencia hacían necesario, y justificaban, el «consumo improductivo» de los perceptores de rentas y beneficios. Ricardo había respondido a estos argumentos que la parte ahorrada de los beneficios se transformaba, si se invertía, en demanda de los trabajadores ocupados por el capital de nueva creación, de manera que el proceso de ahorro/inversión representaba una simple transferencia de la demanda, desde un grupo de consumidores (los ahorradores) hacia otro grupo (los nuevos ocupados). «Las necesidades de los consumidores.. se transfieren, junto a la capacidad de consumir, a otro grupo de consumidores»;

(30) *El Capital*, México 1971, libro tercero, sección quinta, cap. XXX, p. 455.

«la capacidad de consumir no se destruye, sino que se transfiere a los trabajadores» (31). La respuesta más general y ortodoxa a los subconsumistas la dio, por lo demás, J. B. Say, y es conocida como «ley de Say». Afirmaba que el intercambio era, fundamentalmente, un intercambio de productos por productos, y que la producción y la oferta de más de una mercancía creaba automáticamente una demanda adicional de las demás mercancías con las que cada una debía intercambiarse. Como consecuencia, podía darse una superproducción de algunas mercancías en particular, por un exceso de producción temporal respecto a las demás, pero no podía darse una superproducción general de todas las mercancías.

Marx estaba muy lejos de aceptar la ley de Say. Incluso la ridiculizó, observando que dicha ley desconocía completamente el hecho de que el dinero tiene un papel general de mediación entre las dos partes de un intercambio mercantil (M-D-M) y que no existía ninguna razón automática para que la primera parte de la operación se completase siempre con la segunda. Podía darse, en efecto, la tendencia a conservar el resultado de la primera operación en forma de dinero, sobre todo cuando existían expectativas de beneficio, sin que ese dinero recibido se utilizase en la adquisición de otros bienes. Marx, sin embargo, no se adentró nunca a fondo en la cuestión de qué circunstancias podían causar esa adquisición original de bienes o de fuerza de trabajo. Además, en el segundo libro de *El Capital* los famosos esquemas de reproducción, en lo que concierne a la reproducción ampliada, *parecen* evidenciar una proporcionalidad entre los distintos sectores productivos, incluido el sector que produce bienes-capital o medios de producción (32), como garantía de

(31) *Works and Correspondence of David Ricardo*, a cargo de P. Sraffa, vol. 2, pp. 309, 311.

(32) Asumiendo, implícitamente, que vuelva a invertirse en seguida la parte de la plusvalía que excede los consumos de lujo de los capitalistas.

un progreso regular en la expansión de la acumulación y de la producción (33). Eso indujo al economista ruso Tugan Baranovski a la conclusión de que no existirían obstáculos ni crisis del proceso productivo, si se respetaban las proporciones debidas entre los distintos sectores.

Rosa Luxemburg, en los comienzos del siglo, había de ser la principal opositora de esta optimista teoría de las «proporciones». En su obra *La acumulación del capital*, de 1913, criticó a Marx por la poca atención prestada al problema de la «realización de la plusvalía» (mediante la venta del producto) como problema distinto del de las condiciones que favorecían su creación en el curso del proceso productivo. Luxemburg admitió que si la parte de la plusvalía no consumida por los capitalistas se reinvertía pronto en un nuevo ciclo de acumulación capitalista y de «reproducción ampliada», no podría surgir ningún problema de realización o de insuficiencia de la demanda. Pero negó enérgicamente que se pudiese imaginar desde una perspectiva realista una prolongación de ese proceso por tiempo indefinido (o al menos por un tiempo muy largo) únicamente bajo el estímulo de la acumulación capitalista considerada en sí misma.

Sin el estímulo de una demanda creciente y de perspectivas de beneficio seguras, la tendencia a invertir se debilitaría con seguridad, como la experiencia lo demostraba periódicamente.

Por eso la acumulación capitalista podía continuar, y el capitalismo podía sobrevivir, sólo bajo el estímulo de un «mercado exterior», que propor-

---

(33) Hay que señalar, sin embargo que hacia el final del segundo libro, después de considerar qué proporciones deben respetarse entre los distintos sectores o ramas de la producción, Marx cita un caso en el que los capitalistas de las industrias productoras de bienes de consumo encuentran difícil realizar (en el mercado) su plusvalía en forma de dinero para después invertirla en nuevos medios de producción. Resuelve la dificultad afirmando, de modo algo curioso, que esos capitalistas realizan sus productos intercambiándolos por el oro en posesión de los productores de este metal. Cf., a ese propósito, M. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, Londres 1955, p. 269.

cionara una demanda adicional ligada a la penetración del capital en un cierto número de áreas subindustrializadas y no desarrolladas desde el punto de vista capitalista. Las nuevas expectativas de beneficio nacidas de la inversión en tales áreas habrían mantenido el proceso de acumulación y de producción de bienes-capital en la vieja y más desarrollada área capitalista (que controlaba ese proceso). «El comercio mundial es una condición histórica de vida del capitalismo; comercio mundial que, en las circunstancias concretas, es esencialmente un trueque entre las formas de producción capitalistas y las no capitalistas» (34). El capitalismo desarrollado debía apostar (para su continuación) por una expansión comercial de este tipo; pero era una expansión que no podía durar hasta el infinito, y su efecto de estímulo sobre la reproducción ampliada debía, a la larga, agotarse. Es de señalar que la teoría luxemburguiana, con su insistencia particular en los «mercados exteriores», sirve de nexo entre la teoría marxiana de la acumulación capitalista y la realidad del imperialismo moderno y ofrece una explicación teórica de este último. Luxemburg anticipó, además, las teorías más recientes sobre el papel del militarismo y de los presupuestos estatales para armamento como instrumentos para la expansión de la demanda e incentivos a la inversión.

> Por consiguiente, cuando se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, para hablar más exactamente, hay que decir que vive de la ruina de estas formaciones, y necesita el ambiente no capitalista para la acumulación, lo necesita como base para realizar la acumulación, absorbiéndolo (35). Considerada históricamente, la acumulación del capital es un proceso de cambio

---

(34) R. Luxemburg, *La acumulación del capital*, México 1967, pp. 275-276.

(35) Rosa Luxemburg piensa aquí sobre todo en la pequeña economía campesina. Los capítulos XXVII y XXIX de su obra se titulan, respectivamente, *La lucha contra la economía natural* y *La lucha contra la economía campesina.*

de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas. Sin ellas no puede verificarse la acumulación del capital, pero considerada en este aspecto, la acumulación se efectúa destrozándolas y asimilándolas... La imposibilidad de la acumulación significa, en la producción capitalista, la imposibilidad del desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, con ello, la necesidad histórica objetiva del hundimiento del capitalismo (36).

Y concluye así:

El capitalismo es la primera forma económica... que no puede existir sola, sin otras formas económicas de qué alimentarse, y que al mismo tiempo que tiene la tendencia a convertirse en forma única, fracasa por la incapacidad interna de su desarrollo (37).

En Rusia, los escritores bolcheviques se movieron en una dirección diametralmente opuesta. Lenin, en primer lugar, al polemizar contra los *narodniki* en *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (38), había afirmado que el mismo desarrollo de un mercado interior a través de la industrialización capitalista proporcionaba los elementos esenciales que garantizaban la expansión comercial indispensable para el desarrollo del capitalismo. Después, Bujarin (el más eminente economista bolchevique) escribió una crítica específica de las tesis de Luxemburg.

Lenin, en el primer capítulo de su libro (titulado *Errores técnicos de los economistas populistas*), se inclina (aunque con algunas reservas) por las tesis de Tugan-Baranovski sobre la cuestión de las proporciones entre los distintos sectores productivos, y más aún por las tesis de Bulgakov, que iban a ser criticadas por Rosa Luxemburg. Según Lenin, «el crecimiento de la producción capitalista, y por con-

(36) R. Luxemburg, *La acumulación del capital* cit., p. 322.
(37) *Ibid.*, p. 363.
(38) La obra se publicó por primera vez en Rusia en 1899; una segunda edición data de 1908.

siguiente del mercado interior, no se efectúa tanto a expensas de los bienes de consumo como a expensas de los medios de producción»; el incremento de los segundos es más rápido que el de los primeros. «La subdivisión de la producción social que fabrica medios de producción debe, por consiguiente, crecer con más rapidez que la que confecciona artículos de consumo. De esta manera, el crecimiento del mercado interior para el capitalismo es, hasta cierto grado, "independiente" del crecimiento del consumo general, verificándose más por cuenta del consumo productivo.» Reconoce que hay una contradicción en el hecho de que la producción se desarrolle a un ritmo más elevado que el consumo («es una auténtica "producción para la producción"»). Pero no es tal que impida el desarrollo: «No es una contradicción de la doctrina, sino de la vida real; es precisamente una contradicción que corresponde a la naturaleza misma del capitalismo y a las restantes contradicciones de este sistema de economía social.» Y niega que Marx «explicase las crisis por el subconsumo» (39).

Entre las teorías económicas modernas, conocidas en los ambientes académicos europeos y americanos, la más próxima a las concepciones de Rosa Luxemburg (y que reconoce haber recibido su influencia) es la teoría de Michal Kalecki (40). Fue elaborada en la primera mitad de la década de los treinta, es decir, en época prekeynesiana, y es notable sobre todo por dos aspectos. En primer lugar, Kalecki hace depender la relación entre beneficios y salarios (el «mark-up» sobre el coste-salarios) del grado de monopolio, proporcionando así una explicación en términos monopolísticos de los orígenes y las bases del beneficio. En segundo lugar, hace depender el empleo global y el producto

(39) LENIN. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, en *Obras Completas*, Buenos Aires 1969 ss., vol. 3, pp. 46, 49, 50, 51.

(40) Muerto en Varsovia en 1970. Sobre él, cf. G. FEIWEL, *The intelectual Capital of Michal Kalecki*, Knoxville (Tennessee) 1975.

global (41) (y, por consiguiente, el beneficio global) de factores relativos a la «realización», es decir, de la demanda, y en particular del consumo de los capitalistas y del beneficio *invertido*. En tercer lugar, considera la inversión global de los capitalistas (que, en el debate sobre la «realización», ambas partes habían dejado más o menos colgada en el aire) como dependiente de la cuota de beneficio alcanzada por las nuevas inversiones, es decir, de la relación entre el beneficio realizado global y la capacidad productiva global. De esta forma, tanto el aumento como la disminución de las inversiones se autorreforzarían hasta cierto punto. Un auge de las inversiones, una vez iniciado como consecuencia de una expansión de la demanda, y, por tanto, de la realización de un beneficio, estimularía un incremento ulterior de las inversiones, y así sucesivamente, hasta que la nueva capacidad productiva creada por las nuevas inversiones repercutiese en la cuota de beneficio obtenida (dividiendo el beneficio realizado global por la capacidad productiva global) con fuerza suficiente para bajarla. De modo análogo, un declive en las inversiones tendría un efecto acumulativo: toda disminución provocaría una restricción de la demanda global y del beneficio realizado global, hasta que la capacidad productiva disminuida y el crecimiento del desempleo reaccionasen con suficiente fuerza sobre la cuota de beneficio. Es una teoría, bien elaborada desde el punto de vista lógico, de las crisis económicas y del ciclo económico en términos muy próximos a la concepción luxemburguiana. Ha de notarse que, mientras cierto número de economistas (de Sismondi a Hobson) habían puesto el acento en el consumo y el subconsumo, la teoría de Kalecki aborda directamente el problema de la inversión y de las razones de su periódica

(41) Hay siempre, en el sistema de Kalecki, un exceso de capacidad productiva, porque (a semejanza de Keynes) niega que exista una tendencia al pleno empleo y a la plena capacidad de trabajo, que aparecen sólo excepcionalmente, cuando la demanda global alcanza un alto nivel.

y/o crónica inadecuación en el marco de un modo de producción, como el capitalista, dominado por el estímulo del beneficio.

A partir de Rosa Luxemburg, como hemos visto, el debate sobre el problema de la realización se ha ligado estrechamente al problema del imperialismo (42). Pero los dos nombres más comúnmente asociados a la interpretación marxista del imperialismo moderno son los de Hilferding y Lenin. El primero relacionó el fenómeno imperialista principalmente con la concentración del capital y el monopolio, y en particular con el creciente dominio de la gran banca sobre la industria en el capitalismo desarrollado (como demostraba el ejemplo de Alemania en aquella época), y, por tanto, con el creciente dominio del capital financiero (de ahí el título de la obra de Hilferding, *Das Finanzkapital*). *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* fue escrito por Lenin en la primavera de 1916 y publicado en Rusia tras el retorno a la patria de Lenin en abril de 1917. Empieza con un reconocimiento de la importancia de la obra de Hobson, *Imperialism,* la cual (escribe Lenin) constituye «una óptima y detallada exposición de las características económicas y políticas fundamentales del imperialismo». Respecto a Hilferding, Lenin fue mucho menos generoso, definiéndolo como un «ex marxista, ahora compañero de Kautsky», y sometiéndole (junto a este último) a un duro ataque. Lenin afirma que, políticamente, Hilferding «había dado un paso atrás con respecto al inglés Hobson, pacifista y reformista *declarado*», pero reconoce (aunque con algunas reservas) que *El capital financiero* «ofrece un precioso análisis teórico "sobre la recentísima fase de desarrollo del capitalismo"».

El trabajo de Lenin sobre el imperialismo no es tanto un análisis teórico como una exposición de

---

(42) J. A. Hobson, en 1902, había explicado la exportación de capital, la expansión colonial y el imperialismo en términos subconsumistas.

tipo descriptivo de las principales características del capitalismo en la nueva fase alcanzada por él en el siglo XX. La principal de esas características es la sustitución de la competencia por el monopolio: «[La] transformación de la competencia en monopolio es uno de los fenómenos más importantes (si no el más importante) de la economía capitalista moderna.» «El enorme crecimiento de la industria y la notablemente rápida concentración de la producción en empresas cada vez más grandes constituyen uno de los rasgos más característicos del capitalismo» (43). El amplio desarrollo de los cárteles se inició «después de la crisis de 1873», aunque en aquellos años «todavía constituyen la excepción», mientras el decenio 1860-1870 había representado el «punto culminante de desarrollo de la libre competencia» (44). Lenin afirma a continuación que «la relación de dominio y la violencia ligada a ella» constituyen «la característica típica de la "recentísima fase de evolución del capitalismo"», y pone en evidencia (siguiendo a Hilferding) la nueva función de los bancos (bancos mixtos de tipo alemán), del «capital financiero» y de la «oligarquía financiera». A eso se añade la exportación de capital a las «colonias» menos desarrolladas de ultramar, fenómeno en el que puede decirse que se encierra la esencia misma del imperialismo. Lenin resume así sus análisis: «El imperialismo es el capitalismo en aquella etapa de desarrollo en que se establece la dominación de los monopolios y el capital financiero; en que ha adquirido señalada importancia la exportación de capitales; en que empieza el reparto del mundo entre los trusts internacionales; en que ha culminado el reparto de todos los territorios del planeta entre las más grandes potencias capitalistas.» Ataca luego a Kautsky, según el cual no debería entenderse el imperialismo como «una fase o etapa de la economía,

(43) LENIN, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, en *Obras Completas* cit., vol. 23, p. 316.
(44) *Ibid.*, pp. 314, 320.

sino como una política, como una política determinada, "preferida" por el capital financiero», y no debería «identificarse el imperialismo con el capitalismo contemporáneo» (45). Ha de observarse que, a diferencia de Rosa Luxemburg y Hobson, Lenin, en su teoría, no liga en sentido causal la expansión colonialista con el fenómeno de la superproducción en los países imperialistas o el mecanismo de la «realización», y tampoco con la pretendida ley marxiana de la caída tendencial de la cuota de beneficio (46). Depende directamente de la necesidad de los grandes grupos monopolísticos de ampliar su dominio y reforzar su poder monopolístico sobre el mercado de bienes de consumo y sobre el de medios de producción, y en particular sobre este último. Los dos modos distintos de considerar el problema (el luxemburguiano y el leninista) no son, naturalmente, incompatibles; pueden conciliarse facilísimamente. Sin embargo, la diferencia de acento tiene un significado; y es una diferencia que ha estado siempre presente en los debates sobre el imperialismo, incluso en los desarrollados después de la Segunda Guerra Mundial. Piénsese en la gran atención que se ha prestado al papel de los gastos armamentistas estatales como instrumento anticíclico; lo prueba la obra de Baran y Sweezy *Monopoly Capital* (Nueva York, 1966), de corte luxemburguista y con el intento de proporcionar, además, una definición nueva y más adecuada del excedente. En sustancia, nos parece que puede hablarse (aun hoy) de la existencia de dos teorías marxistas sobre estos problemas: una que da particular relieve, en el análisis de la crisis, del imperialismo y de la política económica, al problema de la «realización» y de la insuficiencia de la demanda, y otra que concentra su atención en

---

(45) *Ibid.*, pp. 328, 387, 388.

(46) Cf. al respecto J. M. GILLMAN, *The Falling Rate of Profit*, Londres 1957. El autor niega que la cuota de beneficio haya descendido en Estados Unidos desde 1919; "si acaso (escribe) ha aumentado".

las «proporciones» entre los diferentes sectores productivos.

No es preciso decir que el elemento decisivo en torno al cual giraban las diferentes previsiones marxianas sobre la dinámica del capitalismo era la progresiva agudización de la lucha de clases, que el sistema se vería en dificultades cada vez mayores para controlar en su propio ámbito. El proletariado crecería en fuerza y cohesión, además de en términos cuantitativos; desarrollaría una organización sindical propia y conduciría duras luchas reivindicativas en el terreno del reparto del producto entre beneficios y salarios. A través de las luchas económicas crecería la conciencia política de la clase, y finalmente el proletariado se levantaría, se apoderaría de los medios de producción y transformaría el sistema. La revolución rusa de 1917, con su agudísimo carácter de clase (47), fue entendida por muchos como una extraordinaria confirmación histórica de aquella previsión. Pero no faltaron (sobre todo entre los dirigentes socialdemócratas de la época) quienes sostuvieron que el acontecimiento, lejos de constituir una verificación de las previsiones marxianas, representaba en cambio su desmentimiento, puesto que la ruptura revolucionaria había tenido lugar en un país capitalista relativamente poco desarrollado, en el que predominaba la población campesina, mientras los países capitalistas avanzados de Occidente habían rechazado con dureza los llamamientos a la revolución mundial. Lenin y los bolcheviques respondieron a esas críticas que, en una crisis provocada por una guerra mundial, era razonable que sobreviniese una ruptura, antes que en otro lugar, en un país de estructura industrial relativamente débil y sólo parcialmente desarrollado, aunque la existencia de un proletariado industrial y de un cierto grado de industrialización eran con seguridad condiciones nece-

(47) Bastaría únicamente recordar el papel decisivo de los soviets obreros y, durante la guerra civil la neta caracterización de quienes combatían en uno y otro lado de la barricada.

sarias para una explosión revolucionaria. La revolución soviética se había desarrollado, en determinado momento, en Rusia, porque Rusia era, en aquel determinado momento, el «eslabón débil» de la cadena imperialista mundial. Si queremos plantear la misma cuestión en otros términos (quizá más adecuados a las condiciones de la época actual), podríamos decir que la respuesta al problema depende del peso relativo que se atribuya (al valorar las situaciones históricas) a los llamados factores «objetivos» (en gran parte, de naturaleza mecanicista) respecto a los factores «subjetivos» (no económicos en sentido estricto, es decir, políticos e ideológicos).

5. *Problema del valor y diagnóstico social*

¿Qué juicio global puede expresarse sobre la crítica marxista de la economía política, a un siglo de distancia? En lo que respecta al aspecto teórico del sistema, ha de subrayarse el creciente interés por el pensamiento de Marx que, en los años sesenta y setenta de nuestro siglo, se ha venido desarrollando en los ambientes académicos, no sólo en Inglaterra (la segunda patria de Marx) y en el continente europeo, sino también en América; un interés particularmente vivo entre los estudiantes y el personal docente más joven. Este rebrote marxista ha sido, en gran parte, fruto del fogoso debate provocado por la aparición, en 1960, del libro de Piero Sraffa *Producción de mercancías por medio de mercancías* (que se subtitula *Contribución a una crítica de la teoría económica*) y de las críticas dirigidas contra su doctrina «burguesa». Cuál de las dos partes implicadas en esta discusión académica ha ganado formalmente la partida, es una cuestión sobre la que, entre los economistas, hay una discrepancia aguda. En cualquier caso, creo que la mayor parte de los marxistas reconocerá que el debate sobre Sraffa ha tenido una función muy estimulante, en

la medida en que ha servido para hacer comprender la importancia del específico punto de vista marxiano, independientemente del hecho de que se quisiese defenderlo o no (48).

Podemos preguntarnos por qué la teoría del valor ha jugado un papel tan importante en el sistema de Marx. La respuesta sería, en primer lugar, que (como Smith y Ricardo antes que él) también Marx consideró esa teoría como una clave para la comprensión del funcionamiento «automático» (y, por tanto, de las «leyes objetivas») de un sistema basado en el mercado. Más que una clave, la teoría del valor fue la representación abstracta de esas leyes tendenciales. En segundo lugar, como hemos dicho ya, la teoría del valor-trabajo ofrecía a Marx un apoyo formal en el que encuadrar su teoría de la plusvalía, puesto que las relaciones entre las mercancías expresadas en términos de trabajo (distintas de las relaciones expresadas en términos de precios) no resultaban modificadas por las variaciones del grado de explotación. Había quizá una tercera razón: para dotar de un significado claro al concepto de «explotación», hay que partir del postulado (o de algo semejante a un postulado) de que el trabajo es el único factor activo (¿o «coste social»?) de la producción (49). Al expresar de esta forma la teoría de la plusvalía (aún en una primera aproximación), es posible colocar en primer plano ese postulado, que de otra manera podría quedar oculto. Esto es muy importante para una representación del aspecto cualitativo del problema del valor.

En lo que respecta al diagnóstico social y a las

(48) Hay disparidad de opiniones incluso sobre la finalidad efectiva del debate: ¿se quería defender de forma específica la concepción marxiana, o más bien el punto de vista de los economistas clásicos en general?

(49) Y no, obsérvese bien, el único factor necesario para producir riqueza, es decir, valores de uso; en la producción de valores de uso también la naturaleza y las máquinas ("trabajo acumulado") desempeñan un papel importante.

previsiones, la doctrina de Marx representó (para su época) un hecho absolutamente excepcional; por ello no sorprende que (después de un período inicial en que fue ignorada) haya despertado tanto interés. La economía política clásica había presentado el sistema de la empresa individual y de la libre competencia como un estado ideal, si no como la meta final del progreso económico. La existencia de terratenientes constituía la única anomalía que turbaba las líneas simples de lo que Bastiat llamó las «armonías económicas». Mientras Quesnay había considerado la renta de la tierra como un excedente o *produit net,* Bastiat la consideraba desde una óptica mucho más favorable, como parte integrante del orden natural; sólo Ricardo había puesto de relieve el «antagonismo» entre renta y beneficio, localizando en este último la fuente benéfica de la acumulación capitalista. Una teoría que definía toda renta de la propiedad como forma de «explotación», y por ello como surgida de antagonismos sociales, no tenía precedentes hasta aquel momento (con la sola excepción, o casi, de los llamados «socialistas ricardianos»). Estos últimos, sin embargo, habían atribuido la explotación, no a un mecanismo interno del sistema de libre competencia, sino a algunas imperfecciones latentes en él, como los «intercambios desiguales» de Hodgskin. Muchos economistas actuales opinan que ocuparse de semejantes cuestiones es introducir consideraciones de tipo «sociológico», extrañas a la esfera propia de la teoría económica. En síntesis, podría decirse que esta postura señala los límites de lo que tradicionalmente constituye el objeto de la economía política, es decir, los límites que han sido fijados gradualmente por la teoría ortodoxa de los precios. Pero podría, con el mismo derecho, responderse que los límites de esta última (concebida como análisis matemático de los precios del mercado) son demasiado estrechos: más estrechos que los establecidos por los clásicos, y de cualquier

forma lo bastante estrechos para impedir que el estudio penetre bajo lo que Marx llamaba la «apariencia» del mercado (en oposición a la «esencia») para pronunciarse sobre lo realmente importante y decisivo. De cualquier forma, es la importancia dada a la plusvalía y a sus implicaciones sociales, lo que hace de la teoría marxiana sobre la producción capitalista algo único y le confiere sus características atractivas.

ISTVÁN MÉSZÁROS

Marx «filósofo»

El fulgurante aserto de Marx sobre la filosofía: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (1), se ha entendido a menudo de forma unilateral: como un rechazo radical de la filosofía y una llamada a superarla, poniendo en su lugar el «socialismo científico». Lo que una interpretación de ese tipo no tiene en cuenta es que la idea que Marx tiene de esa *Aufhebung* (superación) no corresponde a un puro y simple desplazamiento teórico de la filosofía a la ciencia, sino a un programa práctico complejo, que para realizarse exige necesariamente la unidad dialéctica entre «el arma de la crítica» y «la crítica de las armas» (2); esto significa que la filosofía sigue formando parte integrante de la lucha por la emancipación. Como escribe Marx: «No podéis superar la filosofía sin realizarla» (3), cosa que no puede suceder en el terreno exclusivo de la ciencia, sino sólo en la realidad práctica o en la praxis social (que comprende, natural-

---

(1) K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach* (primavera de 1845), en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*, vol. 2, p. 428.

(2) Cf. K. MARX, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (diciembre de 1843-enero de 1844), en *OME*, vol. 5, p. 217.

(3) *Ibid.*, p. 216.

mente, la contribución de la ciencia). Por otra parte, la frase de la que hemos partido no puede separarse de la afirmación marxiana sobre la necesidad del nexo recíproco entre esa «realización de la filosofía» y el proletariado. Porque «lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales... La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía» (4). Las dos partes de esta interacción dialéctica triunfan o caen juntas, según Marx.

Pero afirmaciones como éstas, ¿deben tomarse en serio o han de considerarse como simples manifestaciones de exuberancia juvenil y de retórica? ¿Podemos atribuir un significado (y en tal caso, ¿qué significado?) a la idea de realizar la filosofía, sin lo cual el proletariado no podrá realizarse a sí mismo? Y desde el momento en que no podemos dejar de tener en cuenta que el proletariado no ha conseguido hasta hoy realizar su tarea histórica de superarse a sí mismo, ¿deberemos quizá volver la espalda al embarazoso problema con el pretexto de que el programa de Marx se ha visto cumplido en la «práctica teorética», a través de la superación de la filosofía por la *idea* del «socialismo científico», de la «ciencia de la historia», etc.? ¿Y cuál es el papel (admitiendo que tenga alguno) de la filosofía en la formación de una conciencia socialista y en la realización de las tareas prácticas que tenemos ante nosotros, una vez que las consideraciones críticas de Marx sobre la filosofía pasada y sobre las relaciones entre filosofía y vida social se apliquen coherentemente a la valoración de las tendencias de desarrollo posmarxianas? Preguntas como éstas son esenciales para nuestra comprensión del significado de Marx para la filosofía, así como del significado de la filosofía para el tipo de praxis social que el mismo Marx había propugnado.

---

(4) *Ibid.*, p. 223.

1. *La realización de la filosofía*

Siguiendo el deseo paterno (como Lukács setenta años más tarde), Marx se dedicó inicialmente al estudio del derecho. Muy pronto, sin embargo, se sintió «empujado a medirse con la filosofía», al darse cuenta de que, dada la relación profunda entre la filosofía y el campo de estudios elegido por él, «no era posible de ninguna forma seguir adelante sin la filosofía». Escribía así, en tono semiapologético, a su padre desde Berlín en 1837: «Me voy vinculando cada vez más estrechamente a la moderna filosofía del mundo, a la que había querido evitar» (5). Para él, la filosofía no era un sustitutivo del empeño asiduo de estar al corriente hasta el detalle de la literatura técnica: su lectura de tediosos textos jurídicos era tan extraordinaria como las lecturas anotadas de los últimos años. Marx no buscaba alguna alternativa especulativa a priori a las minucias del saber jurídico, sino un hilo conductor (un adecuado fundamento teórico) que les diese coherencia. Comprendía que la única forma de conquistar una comprensión adecuada de cualquier objeto de estudio consistía en captarlo en la trama de sus conexiones dinámicas, y subrayaba con fuerza el principio de que «el objeto mismo debe ser estudiado en su desarrollo» (6). La negativa a asumir acríticamente lo existente como algo puramente dado, y la exigencia de poner los aspectos particulares en relación con sus múltiples conexiones dialécticas en el proceso global, debían conducir a Marx a poner rigurosamente en discusión los límites de su materia de estudio. Así, la transición del estudio de los aspectos empíricos del derecho («ciencia administrativa» (7), como la llamaba) a la jurisprudencia, y de ésta a la

(5) Las últimas tres citas proceden de la carta de Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1837 (Mega, I, 2, pp. 214 ss.).
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*

filosofía en general, fue para él natural, y coincidió con la profundización de su comprensión de los problemas tratados.

Ciertamente este tipo de proceso no es exclusivo de Marx. Sin embargo, subsiste el hecho de que la profundidad y la amplitud con que Marx sabía llegar a las conclusiones filosóficas partiendo de un examen crítico del material empírico (ya se tratase del estudio de casos legales o de discusiones de procedimiento civil, de derecho penal o del derecho de propiedad) revelaban la rápida maduración de un gigantesco talento y un apetito colosal de conocimientos, acompañados de una capacidad sin igual de generalización y de sensibilidad hacia las más lejanas implicaciones de cada tema de discusión. Una extraordinaria coherencia de propósitos acompañada del esfuerzo consciente por integrar vida y trabajo, la parte y el todo, surgía a plena luz desde el primer momento de sus reflexiones de las que nos queda testimonio. Tenemos una prueba en la famosa carta al padre: «Déjame hacer un balance de mis cosas, del modo como veo en general la vida como expresión de una actividad intelectual que se desarrolla en todas direcciones, en la ciencia, en el arte y en las relaciones privadas» (8). No es ninguna maravilla, por eso, que la determinación prometeica mostrada por Marx a fundir vida y trabajo (su modo de dedicarse a los problemas de la filosofía, con tal intensidad que no se limitaba a estudiarlos, sino que los vivía) indujese a Moses Hess (seis años mayor que Marx) a escribir sobre él a un amigo con admiración y entusiasmo sin límites: «Vete acostumbrando a la idea de conocer al máximo, quizá al *único filósofo* en el verdadero sentido de la palabra hoy existente; dentro de poco (de la forma que elija para presentarse al público, con escritos o desde la cátedra, poco importa) atraerá sobre sí los ojos de toda Alemania... El doctor Marx, así se llama mi ídolo, es jovencísimo (tendrá como mucho vein-

(8) *Ibid.*

ticuatro años), pero dará el golpe de gracia a la religión y a la política de la Edad Media. Une a la más profunda seriedad filosófica la rapidez de réplica más tajante. Imagina a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una sola persona (y digo unidos, no revueltos en una mezcolanza confusa), y tendrás al doctor Marx» (9). Todo eso es cierto: la profundidad de la intuición de un Marx no puede ciertamente ser elevada a norma general. A pesar de ello, en general es necesario un modo de afrontar los problemas ligado al hecho de que la lógica interna de cada campo de estudio particular impulsa más allá de su propia parcela la investigación y pide su inserción en contextos cada vez más amplios, hasta alcanzar el punto en que toda la gama de conexiones dialécticas con el todo esté establecida adecuadamente. Y la filosofía no es, en última instancia, sino el entramado global de esas conexiones, sin el cual el análisis de los campos particulares está destinado a ser fragmentaria e irreparablemente unilateral.

No sería razonable argumentar que la posterior crítica marxiana del idealismo especulativo y del materialismo contemplativo haya cambiado radicalmente su actitud respecto a la importancia de la filosofía como tal. Hablar de una fase filosófica juvenil en Marx como contrapuesta a su posterior inmersión en la «ciencia» y en la economía política es una explicación burdamente equívoca, que revela una singular ignorancia o la distorsión de los hechos más elementales (10). El fondo de su crítica a la filosofía es la separación y la oposición entre la filosofía misma y el mundo real, y la impotencia que generaba inevitablemente esa separación idealista. Por eso escribía Marx, ya en 1837: «Del idealismo, que he confrontado y alimentado con el idealismo de

---

(9) Carta de Moses Hess a Berthold Auerbach, Colonia, 2 de setiembre de 1841 (cf. *Conversaciones con Marx y Engels*, recopiladas por H. M. Enzensberger, Barcelona 1974).

(10) Véase a este respecto el capítulo octavo de mi libro *Marx's Theory of Alienation*, Londres 1970.

Kant y Fichte, he pasado a buscar la idea en la realidad misma» (11). Marx era consciente de que el desarrollo problemático de la filosofía como universalidad alienada era la manifestación de una contradicción objetiva, y trabajaba en la búsqueda de una solución a esa contradicción. Así, cuando llegó a la conclusión (por su repulsa crítica a la impotencia de las meras *interpretaciones* filosóficas) de que el origen del problema no estaba en el interior de la filosofía misma, sino en el conjunto de relaciones entre ella y el mundo real, y que, en consecuencia, la solución estaba en la *transformación* de este mundo, no se inclinó por una capitulación ante el fragmentarismo y la parcialidad, ni por el abandono de la búsqueda filosófica de la universalidad. Al contrario, subrayó que la medida de la emancipación viene dada por la fuerza que la praxis social tiene para reconquistar su dimensión universal: una tarea que llamó «realización de la filosofía».

Naturalmente, Max negaba la legitimidad de una filosofía autosuficiente, que extrajese de sí misma la propia orientación (12), del mismo modo que rechazaba la idea de una existencia separada de la política, el derecho, la religión, el arte, etc., por cuanto todos estos campos («reflejos ideológicos») estaban implicados de una u otra manera en el de-

(11) De la carta de Marx a su padre citada anteriormente.

(12) "Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia"; "la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento"; "y cuando la teoría se decide siquiera por una vez a tratar temas realmente históricos por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base". K. MARX y F. ENGELS, *La Ideología Alemana,* Barcelona 1974, pp. 18, 26, 44.

sarrollo objetivo de las fuerzas y de las relaciones de producción como parte integrante de la totalidad de la praxis social. De igual forma rechazaba la idea de que la filosofía tuviese un ámbito propio privilegiado y un lugar de existencia separado (13) susceptibles de oponerse a la vida real. Y subrayó el papel de la *división del trabajo* (14) en la formación de las ilusiones que se forja la filosofía sobre sí misma. Pero se apresuraba a añadir que las teorizaciones por las que la filosofía entra en contradicción con las relaciones existentes «sólo podrán explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente» (15). El problema se delineaba así como una contradicción profunda en el interior mismo de la división social del trabajo que hacía usurpar a la filosofía (junto a otras formas ideológicas) la dimensión de la universalidad. Eso no significaba que hubiese que abandonar la exigencia de universalidad misma, pero sí su realización especulativa e imaginaria. Por eso Marx insistía en la reintegración de la filosofía con la vida real en términos de la *necesidad de la filosofía* como necesidad de su realización al servicio de la emancipación. La filosofía, pues, así definida, continuó informando y orientando la obra de Marx en un sentido rico de significado hasta el fin de su vida.

La idea de universalidad se presentaba en la primera filosofía de Marx como un principio abstracto. Otro término perteneciente a la misma problemáti-

---

(13) "La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir." MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana* cit., p. 27.

(14) "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura', de la teología 'pura', la filosofía y la moral 'puras', etc." *Ibid.*, p. 32.

(15) *Ibid.*, p. 33.

ca, el de *totalidad,* se enunciaba de modo análogo como un concepto filosófico y metodológico especulativo. Marx reveló el verdadero significado de estas categorías poniendo de relieve su base de existencia real y tratándolas como las *Daseinsformen* («formas de existencia») (16) más generales que se reflejaban en la filosofía «como en una *cámara oscura,* en una forma invertida», pero que permitían deducir de ellas la realidad de la «idea». Marx describía las bases reales de la universalidad y de su corolario histórico, la «historia universal», en los términos que siguen: 1) «el desarrollo universal de las fuerzas productivas»; 2) «la existencia empírica de los hombres en el plano de la *historia universal,* y no en la vida puramente local»; 3) la «competencia general» y el desarrollo de una interdependencia universal (el «intercambio *universal* de los hombres», que hacen que «cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros»); 4) el desarrollo de una clase «universal», el proletariado, que puede existir solamente en el plano de la *historia universal,* así como el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia «histórica universal». En otras palabras, una «existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal» (17). Por consiguiente, el problema de la

---

(16) Aunque la expresión no aparece hasta la Introducción de Marx a los *Grundrisse,* la idea surge a principios de 1858.

(17) Estas citas proceden de *La Ideología Alemana* cit., pp. 36-38. Una nota al margen de Marx de *La Ideología Alemana* dice: "La generalidad corresponde: 1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la ilusión de los intereses *comunes* (ilusión en un principio verdadera); 5) a la ilusión de los ideólogos y a la división del trabajo." (*Ibid.,* pp. 52-53.) Como puede verse, Marx está hablando de factores objetivos muy importantes, y no hay que entender el término "ilusión" en un sentido voluntarista-subjetivista. El mismo precisa que "los intereses comunes" son en un principio verdaderos (y se convierten en una ilusión en el desarrollo de las contradicciones capitalistas), y al vincular la ilusión de los ideólogos con la división del trabajo, reafirma su convencimiento de la necesidad de una superación práctica objetiva de estas manifestaciones de conciencia.

universalidad, aunque concebido en la filosofía de forma ilusoria, no era una simple desviación de la filosofía especulativa, sino una cuestión real que intervenía de modo decisivo en la vida de cada individuo particular, ahora *directamente* vinculado a la historia universal en su efectivo despliegue. He aquí por qué no era retórica juvenil el discurso sobre la «realización de la filosofía» como obra del desarrollo histórico real, a través de la mediación de los individuos sociales reales y de sus manifestaciones colectivas.

Marx suscitó el problema de la universalidad y de su realización también en otro de sus aspectos vitales, la *apropiación*. De nuevo, en lugar de meras transformaciones y soluciones conceptuales, nos ofrece la dialéctica objetiva de la existencia real. Y de nuevo, en contraposición a una proyección filosófica especulativa del grandioso despliegue de la idea, el cuadro esbozado corresponde a la cruda realidad y a la liberación potencial del desarrollo histórico real. En efecto

> las cosas... han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurarse su propia existencia. Esta apropiación se halla condicionada, ante todo, por el objeto que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas hasta ahora hasta convertirse en una totalidad y que sólo existen dentro de un intercambio universal. Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La apropiación de estas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta apro-

> piación se halla, además, condicionada por los individuos apropiantes. Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado; individuos cuya propia actividad se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados, se apropiaban este instrumento limitado de producción y, con ello, no hacían, por tanto, más que limitarlo nuevamente. Su instrumento de producción pasaba a ser propiedad suya, pero ellos mismos se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento de producción; en cambio, en la apropiación por los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo y la propiedad sobre ellos, por todos. El moderno intercambio universal sólo puede verse absorbido entre los individuos siempre y cuando se vea absorbido por todos (18).

Marx mostraba así que los conceptos filosóficos de universalidad y de totalidad estaban estrechamente imbricados y dependían de la posibilidad de una plena apropiación, que ellos anticipaban ya de forma abstracta, contraponiéndose y superando especulativamente las deficiencias (el carácter parcial y conflictivo) de la existencia empírica. Marx rechazaba esta negación abstracta e identificaba claramente las condiciones objetivas, las fuerzas y las tendencias del progreso social, que definía él mismo la apropiación como la producción de una totalidad de facultades en los individuos unida al desarrollo de una totalidad de fuerzas productivas y de instrumentos de producción en la trama de un in-

(18) MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana* cit., pp. 79-80.

tercambio universal. En el mismo espíritu formulaba más tarde, en los *Grundrisse*, el proyecto del «*libre desarrollo de las individualidades*» (19) y en *El Capital* preveía para los hombres «las condiciones más adecuadas a su naturaleza humana y más dignas de ella»; más allá del «reino de la necesidad» comienza el «despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad» (20). La universalidad de tal apropiación era calificada por Marx, no sólo en los términos del más alto nivel de la totalidad de las fuerzas productivas y del correspondiente desarrollo omnilateral de las facultades de los individuos en el interior de un intercambio universal, sino también en términos de una modalidad radicalmente nueva de organización de la propiedad: y precisamente la exclusión de los individuos en cuanto que individuos separados de la propiedad de los medios de producción, a fin de hacer posible el control efectivo de éstos por parte de la totalidad de los productores asociados.

Cautamente, Marx utilizó las expresiones: «desarrollo *condicionado* de una totalidad de facultades» y «*deben* ser subsumidos bajo *cada uno* de los individuos, y la propiedad bajo *todos ellos*» (se refiere a los medios de producción). De ese modo no sólo ponía el acento en la interdependencia necesaria entre el desarrollo omnilateral de los individuos y su control consciente de la propiedad y de la producción, sino que resaltaba, además, el hecho de que hasta que ese desarrollo no llegue a plasmarse efectivamente en la vida real, la filosofía está condenada a continuar viviendo una existencia separada en vez de integrarse en la vida cotidiana y así «realizarse». La separación de la filosofía es, de hecho, sólo la manifestación de una contradicción interna a una praxis social que no ha conseguido hasta ahora realizar sus potencialidades de desarrollar la totalidad de las

---

(19) K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política ("Grundrisse")*, en *OME*, vol. 22, p. 246.
(20) Id., *El Capital*, libro tercero, México 1971, p. 759.

facultades de los individuos a través de la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas bajo su control conjunto. Este es el aspecto negativo del problema. El aspecto positivo es que la filosofía, en estas condiciones, no es simplemente la manifestación necesaria de ese fracaso (que a su vez, no puede quedar olvidado en un rincón con jueguecitos verbales seudocientíficos como «praxis teorética» ni a través del nebuloso abandono de la teoría marxiana del fetichismo, liquidada como hegelianismo y excrecencia del «romanticismo cultural alemán»), sino además y al mismo tiempo un estímulo vital de la potencialidad positiva de superar ese fracaso. Si la parcialidad continúa prevaleciendo en nuestras condiciones actuales, haciendo aparecer la exigencia de la universalidad temiblemente remota de la realidad, la culpa no es de la filosofía. El problema es si debemos resignarnos al triunfo de la parcialidad, elevándola a condición permanente de la existencia, como tienden a hacer los críticos de Marx, o negarla por todos los medios posibles, incluido el modo con que el «arma de la crítica» de la filosofía puede y debe contribuir al éxito de una negación práctica. No puede haber dudas sobre el lado del que se ha inclinado Marx a este respecto, con su llamada «al desarrollo de las libres individualidades» y al «verdadero reino de la libertad... digna de la naturaleza humana». En el campo opuesto, la superación verbal especulativa de la filosofía por obra de la «Teoría», de la «Praxis Teorética», del llamado «riguroso concepto científico del razonamiento experimental», y similares, sólo puede conducir a una repulsa reaccionaria de la unidad entre teoría y práctica y al abandono escéptico de las obras de Marx como sueños irrealizables.

2. *La ciencia positiva*

El progreso filosófico de Marx en dirección hacia una encrucijada radical en toda la historia de la filosofía fue sorprendentemente rápido. No hace falta

decir que no se limitó a desvincularse de la gran herencia del pasado; al contrario, Marx continuó generosamente refiriéndose en términos positivos a los clásicos de la filosofía (de Aristóteles a Spinoza, de Vico a Hegel) a lo largo de los casi cincuenta años de actividad intelectual. Pero las ideas de los filósofos del pasado, aunque plenamente reconocidas, fueron estrechamente integradas por él, como elementos «superados-conservados», en una concepción monumental de originalidad ejemplar. El elaboró las líneas fundamentales de esa concepción desde muy joven, cuando tenía poco más de veinte años, y se dedicó luego a articular y desarrollar en toda su dimensión la nueva concepción del mundo a través de sus más importantes obras de síntesis.

Engels escribió de Marx en 1886: «Marx tenía más talla, veía más lejos, tenía una visión más amplia y más rápida que todos nosotros juntos» (21). Se piense lo que se quiera de la aportación de Engels a la elaboración del marxismo, no puede dudarse de la validez de fondo de su afirmación. Lo que Moses Hess advertía y describía entusiásticamente en la carta que hemos citado y que Engels resumía en cuatro palabras no menos entusiastas («Marx era un genio») (22) era muy evidente desde el principio. La carta de Marx a su padre (escrita cuando aún no había cumplido los diecinueve años) revelaba una pasión desmedida por la síntesis, unida a la capacidad de tratar, no sólo el material al que aplicaba su análisis, sino su propio trabajo, con un espíritu crítico sin reservas, avanzando desde un esquema de valoración global al siguiente de forma inflexible, rehusando reposar en los laureles de sus propias conquistas, aun reconociendo sobriamente el mérito relativo de su empresa. Hablando de su primer intento de esbozar una filosofía del derecho, escribió: «Todo el conjunto adolece de la división

(21) F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en MARX y ENGELS, *Obras escogidas* cit., vol. 3, p. 380.
(22) *Ibid.*

en tres partes, está escrito de un modo prolijo y fastidioso, y los conceptos romanos son maltratados bárbaramente para obligarles a entrar en mi sistema. Por otra parte, es verdad que de este modo me he hecho una idea global del material existente.» El siguiente párrafo revelaba que era incapaz de avanzar si no era de forma general: «He esbozado un nuevo sistema de principios metafísicos, pero al fin me he visto obligado a admitir que no funcionaba, como todos mis esfuerzos anteriores.» La profunda insatisfacción respecto a este tipo de planteamiento le hacía buscar una solución en una dirección muy diferente: «He pasado a buscar la idea en la realidad misma. Antes los dioses vivían en la tierra, y ahora son el centro de ella. He leído fragmentariamente a Hegel, pero su grotesca y áspera melodía no me atrae. Quiero sumergirme otra vez en el mar, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual necesaria, concreta y con sólidos fundamentos de la naturaleza física. No tengo intención de entretenerme con los trucos de la esgrima, sino de sacar a la luz del sol perlas genuinas.» Pero antes de que pudiese darse por concluida esta fase, la repulsa más bien unilateral de Hegel, basada en un conocimiento fragmentario de su obra, cedió el paso a una revalorización mucho más equilibrada (y sin embargo, siempre crítica) al término de la cual retornaba el apasionado deseo de una totalización positiva: «Durante mi enfermedad he leído a Hegel de arriba abajo, así como a la mayor parte de sus discípulos... En sus discusiones con él, se exponían muchas opiniones contradictorias, y yo me he vinculado cada vez más estrechamente a la moderna filosofía del mundo, que creía poder evitar, pero todas las voces de oro habían enmudecido y a mí me cogió un auténtico arrebato irónico, cosa comprensible después de todas aquellas negaciones» (23).

(23) Carta de Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1837 cit.

Estas y otras observaciones contenidas en la misma carta no constituyen aún, ciertamente, una concepción coherente del mundo. Pero no por ello son menos significativas, como indicios de la intensa búsqueda de un nuevo marco de referencia para la totalización, que fuese capaz de abarcar dinámicamente un arco de conocimientos progresivamente más amplio y profundo. En el momento en que el principio de «buscar la idea en la realidad misma» apareció en el horizonte de Marx, se había creado una tensión que no hubiese podido encontrar solución en el interior de los confines de la filosofía como tal. A esta intuición siguieron, con la fuerza impulsora de la necesidad, dos nuevos pasos, que sólo llegaron a una expresión acabada algunos años más tarde: el primero, que la irresolubilidad de la problemática filosófica del pasado era connatural a la tentativa de los filósofos de encontrar las soluciones en la filosofía misma, es decir, en el interior de las limitaciones autoimpuestas por la forma más abstracta de teoría; el segundo, que la construcción de una forma de teoría adecuada había de pensarse como una parte integrante de la unidad entre teoría y práctica.

Este último principio hacía, a su vez, que todas las soluciones teóricas fuesen transitorias, incompletas y «heterodirigidas» (al contrario que la coherencia de la filosofía del pasado, que ajustaba cuentas sólo consigo misma): en una palabra, las convertía en *subordinadas* (en una subordinación dialéctica, naturalmente) al dinamismo global de la praxis social en su autodespliegue. Esto suponía la previsión de la superación histórica de todas las conceptualizaciones filosóficas, incluida la misma de la nueva concepción, en la medida en que ella misma estaba ligada a una particular configuración de las fuerzas sociales y de sus antagonismos: aspecto que indujo a los intérpretes de Marx que no podían comprender la dialéctica de teoría y práctica, a atribuir a la nueva concepción del mundo sólo un valor heurístico, y obviamente, incluso ese valor en medida

muy limitada. Veremos en seguida por qué vías llegó Marx a sus radicales conclusiones, pero antes hemos de detenernos un momento en algunos aspectos destacados de su nueva síntesis, elaborados en oposición consciente a los sistemas filosóficos de sus predecesores.

En su ensayo sobre Feuerbach, Engels resumió su propia posición sobre la naturaleza problemática de los sistemas filosóficos del pasado en los términos que siguen:

> El «sistema» es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones. Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer, lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como descubrimos (y a fin de cuentas, nadie nos ha ayudado más que Hegel a descubrirlo) que planteada así la tarea de la filosofía, no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos dé lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; tan pronto como descubrimos esto, se acaba toda filosofía, en el sentido tradicional de esta palabra. La «verdad absoluta», imposible de alcanzar por este camino e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico (24).

El punto importante del análisis de Engels es que la nueva concepción del mundo, consciente de la contradicción de fondo del modo como los sistemas trataban el conjunto de las relaciones entre la verdad absoluta y la verdad relativa, debía ser un

(24) ENGELS, *Ludwig Feuerbach* cit., p. 360.

sistema abierto, que situaba en el lugar del *filósofo solitario* al *sujeto colectivo* de las generaciones sucesivas que continúan haciendo avanzar el conocimiento en el desarrollo progresivo de la humanidad. Y realmente, la extraordinaria influencia de Marx sobre el conjunto de la historia humana no puede separarse del hecho de que redefinió radicalmente la filosofía como empresa colectiva a la que aportan su contribución muchas generaciones, en correspondencia con las exigencias y las posibilidades de su situación. En este sentido, pensando en una radical reorientación de toda la estructura del conocimiento como una gran empresa colectiva, sólo puede existir el «marxismo», y no «los marxistas»: éstos representan especificaciones socio-políticas que tienen en común la misma orientación de base, y es connatural al espíritu de la nueva concepción del mundo que ésta debe encontrar su articulación a través de continuas redefiniciones e innovaciones, desde el momento en que las condiciones de su ulterior desarrollo cambian de forma notable con la historia y con el progreso del conocimiento.

No debe asombrarnos que la carga de producir un cambio de orientación general radicalmente distinto de la anterior concepción, y de emprender al mismo tiempo la elaboración de tareas socio-históricas específicas, haya imposibilitado a Marx el completar *ninguna* de sus obras mayores, desde los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 a los *Grundrisse* y a *El Capital,* para no citar los demás innumerables proyectos a los que esperaba dedicarse, y que nunca pudo realizar. No hay razón para reprochárselo, desde el momento en que el carácter inacabado de las obras a las que Marx dedicó su vida es inseparable de la novedad histórica universal de su empresa y de la estimulante apertura de su sistema. Es superfluo decir que ni siquiera el más grande de los talentos puede escapar a los efectos de sus limitaciones históricas y personales. Pero el de-

bate actual sobre la «crisis del marxismo» revela antes una crisis en las convicciones propias de cada cual, que no lagunas bien localizadas en la visión de Marx.

Por otro lado, la descripción engelsiana del «fin de toda filosofía» (que influyó profundamente en muchas interpretaciones posteriores) suscita problemas por dos importantes órdenes de razones. El primero es que, aunque la filosofía se defina correctamente como una empresa colectiva, sigue siendo no obstante una empresa que se realiza por medio de las conquistas parciales de individuos particulares (como el mismo Marx) que se esfuerzan por resolver las contradicciones que advierten, en cuanto se lo permiten sus facultades, delimitadas no sólo por el talento personal sino también por la meta alcanzable en cada período en el curso del desarrollo del género humano. Así, nada podría ser más hegeliano que la idea de Engels de tomar «todo el género humano» como el equivalente materialista de la «razón absoluta» de Hegel, en posesión de la «verdad absoluta» (y aunque se presentase como la exacta oposición respecto a Hegel). En realidad, la filosofía avanza en forma de totalizaciones parciales que constituyen necesariamente, en cada momento dado, incluida la fase de desarrollo poshegeliana, un tipo determinado de *sistema* sin el cual la idea misma de las «verdades relativas» no tendría ningún sentido. La alternativa al concepto hegeliano de verdad absoluta no es «todo el género humano» como poseedor presunto de una «verdad absoluta» similar, sino la síntesis totalizante de los niveles disponibles de conocimiento superados progresivamente en la empresa colectiva de los sistemas particulares. En consecuencia, por abierto que estuviese intencionalmente el sistema marxiano en sus premisas y en la orientación general, debía estar sistemáticamente articulado a los diferentes estadios del desarrollo de Marx (desde los *Manuscritos* parisienses

hasta *El Capital*) para caracterizarse como una totalización adecuada del conocimiento.

El segundo orden de razones que hace enormemente problemático el análisis de Engels está estrechamente relacionado con el primero. Al expulsar de hecho de la filosofía su función vital como sistema dado de conocimiento totalizante (esto es, como sistema que no sólo *ordena* sino que también *constituye* el conocimiento, anticipando y preparando su desarrollo de la misma forma que lo sigue y sintetiza), Engels reducía positivamente la filosofía a una mera «*suma* de los resultados de las *ciencias positivas*». Por otra parte, el equívoco entre esta visión de las «ciencias positivas» y la noción hegeliana de «conocimiento positivo» (atribuida erróneamente a Marx por Colletti y otros) derivaba indirectamente de este análisis, cuando Engels afirmaba que «aunque sea inconscientemente, [Hegel] nos traza el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo» (25). Si bien no puede decirse que corresponda a las intenciones conscientes de Engels, la tendencia intrínseca del planteamiento en que basa su análisis es la de volver a situar el criterio de verdad en el interior de los límites de la *teoría como tal* (una orientación de la que Marx se había deshecho deliberadamente) y, después de modelarlo sobre las «ciencias positivas», transformarlo en el fundamento de una «praxis teorética» ilusoriamente autosuficiente, más o menos abiertamente contrapuesta al principio marxiano que enunciaba la unidad dialéctica de teoría y práctica como la divisoria real entre su planteamiento y el de sus predecesores. Y resulta irónico que, siendo imposible encontrar en todo el ingente cuerpo de la obra de Marx ninguna prueba sólida que argumente una pretendida adhesión al modelo de las «ciencias positi-

(25) *Ibid.*

vas» (26), se le acuse hoy de «hegelianismo» (o de una ambigua oscilación entre cientifismo empirista y hegelianismo romántico) por haber omitido proporcionar la prueba positivista que exigía el esquema reduccionista.

De hecho, el desarrollo del pensamiento de Marx siguió un camino muy diferente. Rehusó explícitamente modelar la filosofía sobre las ciencias naturales, que consideraba «abstractamente materia-

---

(26) Marx insiste siempre en la distinción de fondo entre los niveles de análisis (correspondientes a tipos cualitativamente diferentes de fenómenos sociales) a los que se aplican diferentes modos de investigación. Escribía en 1859: "El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción (que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales) y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven." (K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo*, México 1966, pp. 7-8.) Queda claro que no hay indicio alguno de "reduccionismo cientifista", sino que, por el contrario, se afirma rigurosamente la imposibilidad de tal reduccionismo. Ni tampoco hay oscilación entre "cientifismo empírico" y "hegelianismo romántico". Vemos, en cambio, una clara línea de demarcación entre formas diferentes de la praxis social, que indican la necesidad de métodos de análisis apropiados a las "transformaciones materiales", a las "formas ideológicas" y a sus complejas relaciones mutuas. Marx se burló repetidamente de la tentativa de la economía política burguesa de reducir complejas relaciones humanas a categorías, subsumidas en supuestas leyes naturales: "El materialismo vulgar de los economistas que les lleva a considerar las relaciones sociales de producción de los hombres y las determinaciones que reciben las cosas, en cuanto subsumidas bajo estas relaciones, como *características naturales* de las cosas, es un idealismo igualmente vulgar, incluso un fetichismo, que confiere a las cosas relaciones sociales como sus determinaciones inmanentes y que, en consecuencia, las mixtifica." (*Líneas fundamentales* cit., vol. 22, pp. 75-76.) Incluso cuando enunciaba las implicaciones inevitables de los desarrollos socioeconómicos de Inglaterra para el continente europeo se apresuraba a añadir que en el continente el proceso de desarrollo "se moverá con formas más o menos brutales o humanas según el grado de desarrollo de la clase obrera misma". (*El Capital*, libro primero, en *OME*, vol. 40, p. 7.) No hace falta decir que este último no puede ser determinado "con la precisión de las ciencias na-

les» (27) y sujetas a las mismas contradicciones respecto a la totalidad de la praxis social, ya que por una parte separaban la teoría de la práctica, y por otra producían una fragmentación creciente de las actividades teóricas y prácticas, contraponiéndolas ásperamente entre ellas, en vez de trabajar para un desarrollo unitario en una urdimbre común. Sus referencias a la «ciencia positiva» no eran ni idealizaciones de la ciencia natural, ni concesiones al hegelianismo (y mucho menos una improbable mezcolanza de las dos), sino expresiones de un programa que anclaba firmemente la teoría en la «vida real» y en la «representación de la actividad práctica», que podían aparecer en las ciencias naturales, construidas sobre la base de la división social del tra-

---

turales", y dado que el desarrollo de una totalidad social compleja implica siempre una multiplicidad de factores cualitativamente diferentes, también el análisis de las transformaciones materiales de las condiciones económicas de la producción debe incluir siempre las inevitables implicaciones de sus múltiples *interrelaciones dialécticas*. Para Marx los procesos sociales no pueden separarse de sus *determinaciones históricas*, y por lo tanto no pueden encajonarse en las inmutables "leyes naturales", concebidas según el modelo de una esquemática "ciencia natural". En abierto contraste con el cientifismo, Marx caracterizó la necesidad que se manifiesta en los procesos sociales como *necesidad histórica* ("historische Notwendigkeit") y la definió en los *Grundrisse* como una *necesidad evanescente* ("eine werschwindende Notwendigkeit", *Líneas fundamentales* cit., p. 228) gracias a la intervención activa humana en todos estos procesos, que pueden contraponerse, pues, como principio a toda forma de reduccionismo.

(27) "Tanto más han intervenido *prácticamente* las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización. La *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación *esotérica* de las *facultades humanas*, se entiende también la *humanidad* de la naturaleza o *naturalidad* del hombre; la ciencia natural, perdiendo su orientación abstractamente material o por mejor decir indealista, se convierte en la base de la ciencia *del hombre*, del mismo modo que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada. Poner *una* base para la vida y otra para la *ciencia* es de antemano una mentira." MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, en *OME*, vol. 5, p. 385.

bajo, sólo en una forma abstractamente material y unilateral. En contraposición a la filosofía especulativa, escribía:

> No se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales... Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas (28).

Y añadía enfáticamente una clara definición de lo que entendía por «ciencia positiva»:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres (29).

El mismo punto de vista se expone con mayor amplitud pocas páginas más adelante:

---

(28) MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana* cit., pp. 26-27.
(29) *Ibid.*, p. 27.

> Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción... explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de estas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual [praxis teorética]..., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución (30).

Como puede verse, el interés de Marx por la «ciencia *real, positiva*» representaba una reorientación clarísima y radical de la filosofía hacia «los hombres *reales, activos*»; hacia su «proceso de desarrollo *efectivo,* empíricamente registrable»; hacia su «proceso material de vida» entendido dialécticamente como un «proceso *activo* de vida»; en suma, «de la *acción práctica,* del proceso *práctico* de desarrollo de los hombres». Eso concordaba bien con la aspiración juvenil de «buscar la idea en la realidad misma», aunque transferida ahora a un nivel superior, dado que la formulación posterior indicaba también la *solución* en la relación con la praxis social, mien-

(30) *Ibid.,* p. 40.

tras la precedente no iba más allá de una intuición, aunque genial, del *problema* en sí. Las mismas imágenes utilizadas en las dos ocasiones llaman la atención por su semejanza. La carta juvenil, después de la frase en que se hablaba de la búsqueda de la idea en la realidad misma, seguía así: «Antes los dioses vivían en la tierra, y ahora son el centro de ella.» Y el párrafo ya citado de *La Ideología Alemana* comenzaba con estas palabras: «Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo... se parte del hombre que realmente actúa» (31). De nuevo podemos constatar como el más alto nivel de conceptualización resuelve la ambigüedad casi enigmática de la imagen originaria, que reflejaba no sólo el problema (y el programa) de desmitificar la religión sobre la base de la realidad terrena, sino también la incapacidad del joven estudiante de hacerlo de modo satisfactorio, mientras *La Ideología Alemana* designaba con precisión el origen necesario de la religión y de otras concepciones fantásticas en las contradicciones de determinados modos de praxis social, de forma que exigían para ser resueltas el *derrocamiento práctico* de las relaciones sociales de producción.

El otro punto sobre el que nunca se insistirá bastante es el paso del singular de Marx («ciencia positiva», en el sentido que hemos visto) al plural empirista de las «ciencias positivas», con la implicación de que la nueva filosofía «reasume» simplemente los resultados de esas ciencias «positivas» (naturales) («sus resultados») «mediante el pensamiento dialéctico». No se trata de un error secundario; por el contrario, tiene consecuencias muy serias y de largo alcance. He aquí la frase de Marx transformada por Engels de una forma tan importante: «La filosofía independiente pierde, con la *exposición de la realidad,* el medio en que puede

(31) *Ibid.,* p. 26.

existir» (32). En su lugar se sitúa desde el principio «un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres» (33). Queda claro que los «resultados» de que habla Marx no son los de las «ciencias positivas» que no dejan a la filosofía más papel que el de «reasumir sus resultados mediante el pensamiento dialéctico». (Cosa que de por sí es más bien desconcertante: ¿cómo puede el pensamiento ser dialéctico, si no le compete la producción de ideas y resultados, sino que simplemente debe «reasumir» lo que le viene transmitido? Es igualmente imposible imaginar cómo puede ser dialéctica la operación en su conjunto, si los resultados parciales no están ellos también constituidos dialécticamente, de modo que resulta necesaria una especie de sobreimposición de la dialéctica sobre ellos desde el exterior). En la posición de Marx, al contrario, los resultados en cuestión son producidos ellos mismos por la teoría que también los sintetiza, y están producidos a través de la consideración del efectivo desarrollo histórico de los hombres, poniendo de relieve sus características objetivas más significativas, construidas en la práctica. Por lo demás, esa consideración no es obviamente cuestión de simple observación, sino un proceso dialéctico para captar el enormemente rico «proceso activo de vida» (en hiriente contraste con «la colección de hechos muertos que hacen los empiristas, todavía abstractos») en el seno de una construcción teórica bien definida orientada por la praxis, para elaborar la gran variedad de factores implicados en la actividad

(32) Es decir, reorientando la filosofía como "ciencia real y positiva" ligada a la "exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres". MARX y ENGELS, *La Ideología Alemana* cit., p. 27).

(33) *Ibid.* Traducir "Betrachtung" es particularmente difícil. Además de "consideración" significa también "examen", "contemplación", "meditación", "reflexión" "observación", etc. Cuando se habla de un compendio o síntesis basado en el desarrollo histórico de los hombres, la inmediatez empirista de la "observación" está claramente fuera de lugar.

práctica objeto de consideración del desarrollo histórico de los hombres en correspondencia con determinados «presupuestos materiales», y para reconstruir así de forma activa-dialéctica la construcción teórica misma que abarque el ciclo siguiente al considerado.

Eso es lo que Marx quiere decir al hablar de «ciencia positiva», que es necesariamente totalizante y, por tanto, no puede existir en plural, por lo menos en el sentido marxiano del término. Eso queda claro cuando Marx subraya que en su concepción (que explica todas las manifestaciones teóricas en relación con su base material y junto al principio de la unidad entre teoría y práctica) «todos los hechos pueden organizarse en su totalidad», mientras las «ciencias positivas» no llegan a rozar la tarea vital de la totalización, porque trasciende a cada una de ellas. El otro punto, igualmente importante, que subraya Marx es que el intercambio dialéctico de los complejos factores materiales con todos los diversos productos y formas teóricas de conciencia («la acción recíproca que estos diferentes factores ejercitan cada uno respecto al otro») sólo puede ser captado dentro de un cuadro de totalización similar. Que se le llame una nueva forma de filosofía o (en explícito contraste polémico con la filosofía especulativa) «ciencia positiva», tiene poca importancia. Lo que cuenta, en cambio, es que no puede existir una concepción dialéctica de la historia sin ese cuadro de totalización, que las «ciencias positivas» no pueden desvanecer ni sustituir.

Lamentablemente para quienes prestan poca atención a la evidencia histórica, la única ocasión en que Marx habló en términos positivos de la filosofía como una práctica teorética pertenece a un período en el que aún estaba preso de una orientación idealista. En su tesis doctoral, escrita entre principios de 1839 y marzo de 1841, observaba que «la praxis de la filosofía es ella misma teorética. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea. Sin em-

bargo, esta realización inmediata de la filosofía está, en su esencia íntima, afectada de contradicciones, y esta esencia suya se configura en el fenómeno y le imprime su sello» (34). Pero incluso esta valoración positiva, como se ve, no estaba exenta de reservas. De hecho iba acompañada de una advertencia sobre las contradicciones implícitas en la oposición de la filosofía al mundo, pese a que el autor de la tesis no estuviese en condiciones de definir con precisión su naturaleza, y mucho menos de proponer la solución adecuada. Dados los límites de su orientación en esa época, podía describir las tensiones y las oposiciones en cuestión sólo en forma de un difícil punto muerto:

> Mientras la filosofía, como voluntad se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la perfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es, a la vez, su pérdida, que la que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha ella cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos sólo cayendo en ellos. Lo que se le opone y lo que ella rechaza es siempre lo que ella misma es, sólo que los factores se hallan invertidos (35).

Las contradicciones no podían situarse correctamente porque se veían como derivadas de la filosofía como tal y tendentes por ello a un «vaciamiento

(34) K. MARX, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid 1971, p. 85 (Mega, I, I, pp. 9 ss.).
(35) *Ibid.*

de la autoconciencia en cuanto tal» respecto al predicamento de filósofos particulares, y a una «separación exterior y un desdoblamiento de la filosofía, como dos tendencias filosóficas contradictorias» (36), respecto a la filosofía en su conjunto. La idea de que el problema pudiese derivar de la «escisión hostil entre la filosofía y el mundo» (37) se presentó por un momento, pero en los términos de la problemática delimitada por la contraposición de dos tendencias filosóficas, debía asumirse como un «momento» del esquema general de una práctica teorética autoorientada en última instancia.

De cualquier forma, el problema se había presentado en el horizonte, y su carácter irresuelto constituía un desafío para Marx. Su desarrollo en los años siguientes a la composición de la tesis doctoral consistieron en la comprensión: 1) de que el aspecto subjetivo del problema no puede reducirse a la sola consideración de la subjetividad *individual,* tal como lo afrontaba la tesis (38), sino que debía integrarse en una concepción dialéctica del desarrollo histórico real que produce un agente *colectivo* en relación al cual puede pensarse la *realización real,* que escapa necesariamente a la «autoconciencia individual»; y 2) de que esa exigencia de realización de la filosofía (que procedía de la «hostilidad del mundo» definida concretamente como un antagonismo intrínseco a una modalidad determinada de praxis social) debía ligarse al programa de reconstruir radicalmente la

(36) *Ibid.,* p. 87.
(37) *Ibid.*
(38) Una vez definida la "realización inmediata de la filosofía" como el aspecto *objetivo* del problema, Marx aborda el aspecto *subjetivo*: "Esta es la relación del sistema filosófico, que se actualiza con sus representantes intelectuales, es decir, con las autoconciencias individuales en las cuales aparece el progreso de la filosofía. Del vínculo que la realización misma de la filosofía mantiene frente al mundo resulta que sus autoconciencias individuales poseen una exigencia de doble sentido de las cuales una apunta contra el mundo y la otra contra la filosofía misma... Al liberar el mundo de la no-filosofía de las autoconciencias se liberan a sí mismas de la filosofía que, como sistema determinado, las había cargado de cadenas." *Ibid.,* pp. 85-86.

teoría en la *unidad de teoría y práctica* y en la superación de la *división social del trabajo* dominante.

Los pasos necesarios para llegar a esta conclusión los recorrió Marx bajo la urgencia de graves problemas prácticos. El lo recordó más tarde: «Por los años 1842-1843, por mi cualidad de redactor en la *Rheinische Zeitung,* me vi obligado por primera vez a dar mi opinión sobre los llamados intereses materiales» (39). Y así, en su «Justificación del corresponsal del Mosela», desarrolló un punto de extraordinaria importancia: «En el examen de las condiciones políticas... hay situaciones que determinan tanto las acciones de los particulares como las de las autoridades, y, sin embargo, son tan independientes de éstas como el sistema respiratorio» (40). ¿Cómo debían sonar las vacías abstracciones filosóficas en los oídos de un hombre que había llegado a convicciones de ese tipo? No nos asombra que estuviese impaciente por ajustar la teoría a las exigencias objetivas de las circunstancias de hecho. En una carta escrita en agosto de 1842 escribía: «Una teoría verdadera debe ser desarrollada y clarificada en el interior de las circunstancias concretas y con referencia a las condiciones existentes» (41). En el espíritu de este principio emprendió un estudio meticuloso de las condiciones y de las fuerzas objetivas que se manifiestan en las circunstancias de hecho concretas, a fin de comprender la dinámica de sus relaciones recíprocas y las posibilidades de una intervención consciente en su desarrollo. Los resultados de este esfuerzo se recogieron en la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel,* en el ensayo *La cuestión judía,* en el sistema *in statu nascendi* conocido por el título de *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, y en las célebres *Tesis sobre Feuerbach,* li-

---

(39) MARX, *Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo,* p. 6.

(40) ID., *Giustificazione del corrispondente dalla Mosella,* en ID., *Scritti politici giovanili,* a cargo de L. Firpo, Turín 1950, p. 300.

(41) Marx a Dagobert Oppenheim, 25 de agosto de 1842, Mew, vol. 27, p. 409.

gadas a su vital contribución en *La Ideología Alemana.* Estas obras no se limitaban a ajustar definitivamente cuentas con la filosofía especulativa, sino que elaboraban al mismo tiempo el esqueleto de un nuevo tipo de totalización del desarrollo histórico real, con todos sus múltiples factores dialécticamente interactuantes, incluidas las más esotéricas formas y manifestaciones de conciencia. Localizado en el proletariado el agente colectivo y la fuerza material mediante la cual la «realización de la filosofía» podría reformularse de una forma radicalmente nueva y a un nivel cualitativamente superior, Marx subrayó continuamente que «el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales» (42). Así, poniendo en relación su tipo de filosofía con una concreta fuerza histórico-social, y definiendo su función como integrante y necesaria para el éxito de la lucha por la emancipación, Marx se situó en condiciones de formular la exigencia del «derrocamiento *práctico* de las relaciones sociales reales» como principio, guía y unidad de medida de la capacidad de significado de la nueva filosofía. Una filosofía que surge así en una coyuntura particular de la historia de una praxis social determinada. Una filosofía que, en correspondencia con la unidad de teoría y práctica, contribuye vitalmente al despliegue y a la realización plena de las potencialidades insertas en su praxis emancipatoria.

3. *Las adquisiciones hegelianas*

La relación de Marx con la filosofía hegeliana fue realmente original. Por una parte, el hegelianismo representa para él un planteamiento especularmente opuesto al suyo, que exigía «premisas materiales» verificables en contraste con la filosofía especulativa «autoorientada»: un planteamiento que derivaba

(42) MARX, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* cit., p. 223.

de una visión dinámica del «punto de vista del trabajo» (43), frente a la adopción hegeliana de la parcialidad acrítica y en última instancia ahistórica del «punto de vista de la economía política» (44). Por otra parte, sin embargo, Marx no se cansó nunca de destacar el carácter gigantesco de las conquistas de Hegel, realizadas en una coyuntura del desarrollo histórico, de enorme importancia, a continuación de la Revolución francesa, como respuesta al entrelazamiento más complejo y dinámico de fuerzas sociales (incluido el emerger del mundo del trabajo como un movimiento hegemónico) que nunca se hubiesen dado en la historia mundial.

La apropiación crítica por parte de Marx de esta filosofía está muy lejos de haberse limitado a una fase juvenil. Al contrario. Una vez ajustadas las cuentas, no sólo con el mismo Hegel, sino también con sus seguidores «neohegelianos» (principalmente en la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en *La Ideología Alemana*), quedaba desembarazado el camino para aprovechar positivamente las adquisiciones de la filosofía hegeliana a las que Marx atri-

(43) Esto tiene una importancia capital debido al hecho de que los *mismos fenómenos*, al implicar directamente a las clases en conflicto entre sí, aparecen totalmente diferentes porque son vistos desde puntos de vista opuestos, y reciben por tanto interpretaciones *radicalmente diferentes*. Como Marx observaba en los *Grundrisse* (Marx, *Líneas fundamentales* cit., p. 228): "Este proceso de la objetivación [se presenta como expropiación] desde el punto de vista del trabajo, o como apropiación de trabajo ajeno desde el punto de vista del capital." La adopción crítica por parte de Marx del punto de vista del trabajo comportaba una concepción del proletariado no sólo como una fuerza sociológica diametralmente opuesta al punto de vista del capital (y que por eso mismo permanecía en la órbita de éste), sino una fuerza histórica *que se trascendía a sí misma*, que supera la enajenación (es decir, la forma históricamente dada de objetivación) en el proceso de la realización de sus propios fines que vienen a coincidir con la "reapropiación". Para las consideraciones de Marx sobre el proletariado como "clase universal" en este sentido, cf. Marx, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, Introducción* cit.

(44) "El punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas nacionales. El *trabajo* es para él la *esencia* del hombre en el acto de confirmarse; sólo se ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo." Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* cit., p. 418.

buía un valor fundamental. Y así las referencias a Hegel en los *Grundrisse* y en *El Capital* son frecuentes y, tomadas en su conjunto, decididamente positivas (mucho más que en las obras juveniles). Veremos como resurgen afinidades destacadas justamente en un período en el que Marx afrontaba la tarea de sintetizar algunos de los más intrincados aspectos de su concepción del capital y de las múltiples contradicciones inherentes a su despliegue dialéctico e histórico (45). Lenin mismo lo advirtió: «No puede comprenderse plenamente *El Capital* de Marx, y en particular su primer capítulo, si no se ha estudiado atentamente y comprendido *toda* la lógica de Hegel. ¡La consecuencia es que, medio siglo después, ningún marxista ha entendido a Marx!» (46). Ha pasado desde entonces medio siglo más, y la relación de Marx con Hegel sigue sujeta a prejuicios y preconceptos apriorísticos como en la época en que Lenin escribió su famoso aforismo.

El aparatoso olvido del significado de Hegel en el desarrollo de la filosofía, y con él la incomprensión total que pesa sobre el modo de tratar la relación de Marx con ese gran pensador, no se han debido precisamente a la casualidad. Revelan la extraordinaria pertinacia de los esfuerzos para poner en solfa la dialéctica en beneficio de sugestivas simplificaciones de uno u otro tipo. Como Marx observaba en una carta a este propósito: «Esos señores de Alemania... creen que la dialéctica de Hegel es un "perro muerto". Y sobre eso, Feuerbach tiene muchas culpas en su conciencia» (47). Y en otra carta comentaba sarcásticamente: «Herr Lange se asombra de que Engels, yo, etc., tomemos en serio al *perro muerto Hegel*, cuando Büchner, Lange, el doctor Dühring, Fechner, etc., se han convencido de común acuerdo de que lo han enterrado, pobrecillos, hace

(45) Véase a este respecto la carta de Marx a Engels del 2 de abril de 1858.
(46) LENIN, *Opere*, vol. 38, p. 180.
(47) A Engels, 11 de enero de 1868, en *Opere* cit., vol. 43, p. 20.

tanto tiempo. Lange es lo bastante ingenuo para decir que yo "me muevo con rara libertad" en las cuestiones empíricas. No tiene ni la más pálida idea de que ese "moverse libremente en las cuestiones" no es más que una paráfrasis del modo de tratarlas: es decir, el *método dialéctico*» (48). Bien se ve que una apreciación adecuada de la relación de Marx con Hegel no es una cuestión secundaria. En ella se resume de alguna manera la relación de Marx con la filosofía en general y con su concepción de la dialéctica en particular.

Como hemos visto, la original condena sumaria de la filosofía hegeliana por parte de Marx (bajo la inculpación de su lejanía idealista de la realidad social) cedió luego el puesto a una valoración mucho más articulada. Cierto que condenaba con decisión «esa disolución y reconstrucción filosófica de la empiría existente» (49), que identificaba ya en forma embrionaria en la *Fenomenología*. Pero al mismo tiempo destacaba, con no menor decisión, que Hegel «capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero porque es real, como resultado de su *propio trabajo* (50). Para entender el alcance de esa conquista, conviene reflexionar sobre el hecho de que por primera vez en la historia existía la posibilidad de elaborar una concepción histórica auténticamente global, en neto contraste con las intuiciones fragmentarias de los pensadores precedentes. El por qué Hegel no pudo extraer él mismo coherentemente las consecuencias de su conquista quedará claro cuando se compare su concepción de la historia con la de Marx. Una comparación que mostrará también por qué Marx no tenía ninguna necesidad de tratar a Hegel como a un «perro muerto» para conseguir superar radicalmente a Hegel. Podía reconocer generosamente que «la dialéctica de Hegel

(48) A Kugelmann, 27 de junio de 1870.
(49) MARX, *Manuscritos económico-filosóficos* cit., p. 416.
(50) ID., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en *OME*, vol. 5, p. 10.

es la forma fundamental de toda dialéctica» (51), precisamente porque podía «despojarla de su ganga mística», en los puntos cruciales en que «el punto de vista de la economía política» transformaba la forma fundamental de toda dialéctica en una construcción forzada, puesto que el «velo místico» hacía desaparecer las contradicciones antagónicas de la sociedad a través de su resolución puramente conceptual.

El primer paso importante de Marx en la apreciación de la filosofía hegeliana estuvo vinculado a la política, su preocupación prevaleciente entonces. Fue su radicalismo político lo que le alejó de los neohegelianos, y ya en marzo de 1843 criticó a Feuerbach por su inadecuado tratamiento de la política. El punto principal de la crítica de Marx era que Feuerbach se refería «demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política, a pesar de que ésta es el único eslabón de unión a través del cual puede la filosofía de hoy resultar verdadera» (52). Encontraba, pues, a Feuerbach insastisfactorio desde este punto de vista crucial desde el principio, y por eso se sirvió de forma muy limitada del sistema del autor de *La esencia del cristianismo*. Al destacar más tarde que Feuerbach tenía muchas culpas en su conciencia respecto a la instauración de un clima antidialéctico en Alemania, explicaba el impacto positivo de la obra principal de Feuerbach comparándola con la mejor obra de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*: «La relación de Proudhon con Saint-Simon y Fourier es aproximadamente la misma que la de Feuerbach con Hegel. Al lado de Hegel, Feuerbach es muy pobre. Y, sin embargo, marcó una época después de Hegel porque atribuyó gran importancia a algunas cuestiones que desagradaban a la conciencia cristiana, pero eran importantes para el progreso de la crítica, que Hegel había dejado en una

---

(51) A Kugelmann, 6 de marzo de 1868.
(52) Mew, vol. 27, p. 417.

semioscuridad mística» (53). Como muestra la crítica de 1843, esta valoración no corresponde a la actitud posterior. Investigar a fondo la naturaleza y despreciar gravemente la política no podía ayudar realmente a Marx a realizar lo que se proponía: la elaboración de una concepción dialéctica del desarrollo social real en lugar de la síntesis idealista hegeliana de ingeniosas transformaciones conceptuales. Marx subrayaba que «todo el misterio de la *Filosofía del Derecho,* y en general de la filosofía de Hegel» se contiene en los párrafos 261 y 262 de dicha obra (54), que justifica el estado de cosas político de tal modo que «la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto» (55). Y no se limitó a señalar el «misticismo panteísta» (56) implícito en el hacer derivar especulativamente la familia y la sociedad civil de la idea del Estado, invirtiendo así las relaciones reales de tal modo que «el hecho de que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico» (57). Indicar esa inversión no podía de por sí resolver nada. Al contrario, sólo podía servir para dar una apariencia de racionalidad reexplicada a estructuras sociales extremadamente problemáticas e incluso contradictorias, sosteniendo que están en la base de determinadas representaciones ideológicas. Una obra de desmistificación semejante (como el desmontar la conexión entre la «sagrada familia» y la terrena) necesita integrarse, si no quiere convertirse en una nueva forma de mistificación, en un análisis adecuado de las contradicciones sociales que se manifiestan en esas estructuras sociales problemáticas, que a su vez generan las imágenes mistificantes de la falsa conciencia. El objeto real de la crítica es siempre el

(53) A J. B. von Schweitzer, 24 de enero de 1865.
(54) K. MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 10.
(55) *Ibid.*, p. 9.
(56) *Ibid.*, p. 7.
(57) *Ibid.*, p. 10.

determinante fundamental (en este caso, la modalidad específica del metabolismo social que asigna a los individuos determinadas (podría decirse incluso «predestinadas») funciones dentro de la trinidad no santa de las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado— y no simplemente la afirmación, correcta, sin embargo, de la *determinación inmediata* entre familia y sociedad civil, por una parte, y estado político por otra, que dejaría subsistir a los tres con tanta solidez como ocurre con la crítica de la religión de Feuerbach, que no roza siquiera a la familia terrena. La idea de que se puede tener una de las dos partes y no la otra, divide de forma ingenua y no dialéctica sus conexiones necesarias, creando la ilusión de una solución en forma de racionalidad falsa, unilateral: un marcado empobrecimiento respecto a Hegel (he aquí por qué, «al lado de Hegel, Feuerbach es muy pobre») que resalta sin duda las interrelaciones dialécticas, pero en forma especulativa, como un complejo de «determinaciones lógico-metafísicas» (58).

¿Cómo puede evitarse la «circularidad dialéctica» (59) que caracteriza la solución hegeliana en cuanto que el desarrollo de momentos dialécticamente interrelacionados está «predestinado por la naturaleza del concepto»? (60). Eso es lo más importante, porque toda esa «circularidad dialéctica» lleva una existencia muy próxima a la línea divisoria con la tautología no dialéctica (61). La respuesta de Marx fue la rotura del círculo, conservando la construcción dialéctica de la explicación, pero descubriendo, además, su real terreno de determinación. Mostró que Hegel estaba obligado a dar aquel

(58) *Ibid.*, p. 21.

(59) En palabras de Sartre: cf. *Critique de la raison dialectique*, París 1960, en particular la introducción. Trad. cast. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires 1963.

(60) MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 17.

(61) De hecho Marx señala a menudo tautologías similares. Véase por ejemplo la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 11, y también la introducción a los *Grundrisse*.

tipo de solución a causa de la «antinomia irresuelta» (62) entre necesidad externa y fin inmanente en su concepción de la realidad y de la idealidad del Estado. Desde el momento en que «el punto de vista de la economía política» hace imposible la resolución de esa antinomia, aun aplicándose a su resolución (e introduciendo así una ulterior contradicción, y determinando las posibles líneas de razonamiento), «la realidad empírica es tomada cual es. También se la declara racional, pero no por su propia razón, sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo... la realidad se convierne en fenómeno, cuando de hecho es el único contenido de la idea» (63). Así es la necesaria ocultación de la contradicción social existente la que escinde la Idea de su contenido, degradando la realidad a la condición de mera fenomenicidad, que naturalmente apela a la idealidad como contrapartida propia, y encuentra en su alteridad el terreno de su propia racionalidad. De este modo, una «idea subjetiva, distinta del hecho mismo» (64) se genera por vía especulativa, y a su vez produce el mismo sujeto-objeto mediante el que esa «disolución y reconstrucción filosófica de la empiría presente» (con todas sus contradicciones reales) a la que hemos hecho referencia puede llevarse a cabo.

Marx no se detuvo en la afirmación del carácter «invertido» de la construcción conceptual hegeliana, sino que procedió a mostrar su reveladora función ideológica, identificando la contradicción (insoluble para Hegel) que constituía su terreno fundamental de determinación. Su análisis se orientaba hacia las más radicales conclusiones *prácticas*. Así como escribía un año antes en las *Observaciones de un ciudadano renano sobre las recientes instrucciones para la censura en Prusia* que «el remedio radical para

---

(62) MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 18.
(63) *Ibid.*, p. 10.
(64) *Ibid.*

la censura sería su abolición» (65), no conseguía ver otra solución a los problemas del Estado que la de su radical negación y superación, con todas las simplicaciones que eso comportaría para la familia y la sociedad civil. Así, precisamente considerando las contradicciones insolubles de la «sociedad civil» (indisolublemente unida a la familia), la conclusión de la superación radical del Estado se afirmaba como inevitable: la *Tesis 10 sobre Feuerbach*: «El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa, el punto de vista del materialismo nuevo es la sociedad humana o la humanidad social» ofrece, condensada en pocas palabras, una de las más extraordinarias innovaciones de la filosofía marxiana. *Toda* (66) la filosofía burguesa de hecho trataba como un axioma evidente de por sí la constitución de la sociedad humana como sociedad civil, fundada en los antagonismos irreconciliables de sus miembros, lo que, a su vez, establecía con el mismo valor de axioma indiscutible la necesidad del Estado como benévolo gestor de los antagonismos existentes previamente a su aparición y, en consecuencia, como un absoluto *requisito preliminar* de la vida social en cuanto tal. La lógica absurda de ese razonamiento (que no se limitaba a separar dualísticamente la esfera política constitutiva del gobierno de su base material, sino que establecía además la primacía absoluta de la vida política sobre la vida social, de la que era en realidad una manifestación específica y una dimensión histórica) debía recibir la definición apropiada, aunque tal lógica de legitimación política asumiese en Hegel un ropaje enormemente complejo y opaco en comparación con la transparencia relativamente ingenua del esquema de Hobbes. Para concebir la reintegración de la dimensión

(65) Marx, *Scritti politici giovanile* cit., p. 53.
(66) Es evidente que lo que Marx quería subrayar con su aforismo era que *incluso* los primeros materialistas, incluido Feuerbach, permanecían anclados en el punto de vista de la sociedad civil compartido también por los economistas políticos clásicos. Cf. *Obras escogidas* cit., vol. 2, pp. 426-428.

política al proceso material de la vida de la sociedad, era necesario negar tanto el Estado político mismo como esa imaginaria «naturaleza humana» individualista (presunta productora de antagonismos irreductibles) que se postulaban el uno a la otra en el círculo ideológico autosuficiente (círculo vicioso con mayor razón que ningún otro) de la racionalidad burguesa. «La sociedad humana, o la humanidad social» como punto de partida de la nueva filosofía era la única base sobre la que podía concebirse un proceso objetivamente desarrollado de recuperación social, en contraste con el dinamismo histórico arbitrariamente congelado para hacerlo encajar en los distintos esquemas de autolegitimación del Estado y de la sociedad civil.

Otro punto que surge con claridad de la crítica marxiana a la filosofía hegeliana del derecho afecta a la «identidad sujeto-objeto», que (al contrario que en la *Historia y conciencia de clase* de Lukács y en sus seguidores) no podía jugar un papel positivo en el pensamiento de Marx. Al contrario, precisamente la crítica de esta problemática ayudó a Marx a reconstruir la dialéctica sobre una base radicalmente distinta. No sólo demostró Marx la función apologética de la identidad sujeto-objeto en el esquema hegeliano (precisamente esa «disolución y reconstrucción filosófica del mundo tal como es» que hemos citado anteriormente), sino que, además, puso de relieve cómo, para hacer posible esa función, los factores dialécticos objetivos debían ser disueltos artificialmente por Hegel en la «Idea-sujeto y el hecho mismo» para volver a ser unificados en la estructura de legitimación preconstituida. No es éste el lugar para una discusión detallada de las implicaciones de gran alcance de este conjunto de problemas. Baste indicar simplemente las tendencias diametralmente opuestas evidentes en los planteamientos de Marx y de Hegel. En la medida en que la problemática de la identidad sujeto-objeto es susceptible

de contener un movimiento, ese movimiento tenderá al fin a *detenerse* en un punto: la resolución del fin teleológicamente postulado. En Marx, por el contrario, el movimiento está abierto en sus conclusiones, y su propósito es subversivo, no conciliador. En lo que respecta a la síntesis de las fuerzas complejas que hace inteligible el dinamismo de las transformaciones sociales, la explicación de Marx (totalmente diferente de la de Hegel) se centra: 1) en la unidad del *sujeto individual y colectivo* (siendo el segundo el «übergreifendes Moment», aunque con las más sutiles distinciones conceptuales e históricas) y 2) en la unidad de *lo ideal y lo material*, mediada por la dialéctica de *teoría y praxis.* Es claro que en los dos casos los posibles puntos de detención son rígidamente transitorios, correspondiendo sólo a una relativa unidad, pero en ningún caso a la identidad (67), mientras que el impulso hacia el movimiento conserva su importancia, dominante en definitiva (68) (no obstante la estabilización parcial de determinadas fases, y a pesar de la inercia institucional que tiende a petrificarlas) en el curso del devenir histórico.

La concepción marxiana de la dialéctica iba así más allá de Hegel, desde el momento inicial, por dos cuestiones de fondo, y a pesar de que Marx considerase siempre la dialéctica hegeliana como la forma fundamental de toda dialéctica. Respecto a la primera cuestión, la crítica de la transformación hegeliana de la dialéctica objetiva en una construcción conceptual especulativa (a través de la oposición dualista de la Idea-sujeto a la existencia empírica degradada a mera fenominicidad) establecía

(67) Ni en los momentos del "apocalipsis": un concepto que ocupa un lugar vital en el pensamiento de Sartre, desde algunas de sus obras juveniles hasta la *Crítica de la razón dialéctica.*

(68) Teniendo en cuenta esto, resulta sorprendente que se acuse a Marx de "utopismo milenarista" y de "empujar la historia a un punto muerto".

en el intercambio de las fuerzas objetivas el esqueleto real de la dialéctica y el terreno efectivo de la determinación de los factores subjetivos, incluidos los más mediatos. Respecto a la segunda cuestión, la demostración de los determinantes ideológicos de la dialéctica conceptual-especulativa de Hegel (la «disolución y reconstrucción filosófica del mundo tal como es» en cuanto que construcción ahistórica contradictoria con las potencialidades profundamente históricas de la misma concepción hegeliana) ponía de relieve con fuerza el incoercible dinamismo de los desarrollos históricos reales, junto a una indicación precisa de las palancas necesarias para colocar al agente revolucionario en situación de intervenir en correspondencia a sus propios fines conscientes en el despliegue positivo de la dialéctica objetiva. Estas adquisiciones eran *estructuralmente incompatibles* con la filosofía de Feuerbach, y Marx las definió en los años 1843-1844, cuando, según la burda etiqueta que se le colocaba entonces, era considerado en los ambientes intelectuales un «humanista feuerbachiano».

Sin embargo, el delinear la ejemplar originalidad del planteamiento marxiano no es de ninguna manera razón para minimizar el inmenso significado filosófico de la dialéctica hegeliana. Esforzarse en demostrar la validez de las soluciones marxianas exclusivamente en términos de su contraposición a Hegel no hace sino deformar y minusvalorar la importancia histórica de la filosofía hegeliana, y no sólo ésa, sino además la perspectiva auténtica del discurso marxiano, subordinándolo completamente a la problemática teórica de su gran predecesor. En otras palabras, un juicio de este tipo no obtiene más fruto que el atacar a Hegel en nombre de Marx, perjudicando el significado real del mismo Marx. El hecho es, en cambio, que al encontrar un ángulo visual autónomo (un punto de vista radicalmente diferente del «punto de vista de la economía política»),

Marx estuvo en condiciones de destripar «todo el misterio de la filosofía hegeliana», por un lado, y también de apreciar todas sus conquistas históricas, a despecho de sus evidentes mistificaciones. La negación radical de Hegel no puede servir de medida de la grandeza de Marx, así como la permanente importancia de las adquisiciones hegelianas no puede limitarse a su consonancia relativa con Marx.

Mientras la crítica intransigente de la filosofía del derecho hegeliana y de su subordinación al Estado constituía una premisa indispensable para una adecuada comprensión teórica de la dialéctica histórica, algunas de las adquisiciones más positivas de la concepción de Hegel se hicieron visibles para Marx sólo cuando él hubo alcanzado autónomamente sus propias conclusiones sobre los problemas en cuestión. Por eso, ver el problema en términos de «influencia hegeliana» o de una presunta liberación de la misma, está totalmente fuera de lugar. Para dar un ejemplo típico, uno de los descubrimientos más importantes de Marx se refiere al papel de la *fuerza de trabajo* como mercancía en el desarrollo del capitalismo. Marx puso de relieve a este propósito la especificidad de las relaciones de producción capitalistas, en las que el poseedor de la fuerza de trabajo no podía venderla más que por un período limitado, ya que si no se transformaría, de poseedor de una mercancía en mercancía él mismo (un esclavo) perjudicando así la forma de reproducción necesaria al nuevo modo de producción. Naturalmente, Marx extrajo de esta intuición consecuencias cualitativamente muy diferentes de las que podía sacar Hegel desde el punto de vista de la economía política. Sin embargo, la limitación del punto de vista hegeliano no atenúa la importancia del hecho de que Hegel consiguió identificar con gran claridad la especificidad arriba citada, y Marx no dudó un momento en reconocerlo al citar, en *El Capital*, este notable párrafo procedente de la *Filosofía del Derecho*.

> De mis particulares habilidades corporales e intelectuales y de mis posibilidades de actividad puedo... enajenar a otro un uso limitado en el tiempo, porque gracias a esa limitación cobran una relación externa con mi totalidad y generalidad. Con la enajenación de todo mi tiempo concreto por el trabajo y la totalidad de mi producción convertiría en propiedad de otro lo sustancial de ella, mi actividad y realidad general, mi personalidad (69).

Análogamente, el instrumento de producción como factor crucial de mediación en el desarrollo humano tiene en la teoría de Marx una importancia capital.

> El medio de trabajo es una cosa o un complejo de cosas que el trabajador intercala entre él mismo y el objeto de trabajo y que le sirven de guía de su actividad en ese objeto. El trabajador utiliza las propiedades mecánicas, físicas, químicas de las cosas para hacerlas actuar sobre otras cosas como medios de poder y de acuerdo con sus fines (70).

Es claro que el problema en cuestión implica un principio de la mayor importancia, con importantes consecuencias para la comprensión de la dialéctica histórica, y, por las razones que hemos visto anteriormente, sería muy poco razonable esperar del filósofo que atribuye a la existencia empírica la condición de la mera fenomenicidad que lo resolviera siguiendo las mismas líneas de Marx. Es significativo, no obstante, que aunque de una forma abstracta (e incluso con un toque de misticismo en el modo de expresión) el crucial principio dialéctico de la mediación sea definido por Hegel, al más alto nivel de la generalización filosófica, como el intercambio de

(69) MARX, *El Capital* cit., libro primero, p. 183 nota.
(70) *Ibid.*, p. 195.

factores que siguen la lógica de movimiento intrínseca a cada uno de ellos, como se recuerda en la nota a pie de página que Marx añade a su propia formulación:

> La razón es tan astuta cuanto poderosa. La astucia consiste como tal en la actividad mediadora, la cual, haciendo que los objetos obren unos sobre otros de acuerdo con su propia naturaleza y se desgasten recíprocamente en ese laboreo, sin intervenir ella directamente en ese proceso, sin embargo, lleva a ejecución simplemente su finalidad (71).

Podemos observar un cambio significativo en la orientación de Marx respecto a la *Lógica* de Hegel en particular. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* trataba con el mayor sarcasmo «los sagrados registros de la Santa Casa de la "Lógica"» (72) y protestaba de que «lo que verdaderamente interesa (a Hegel) no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico» (73). Lo cual era justo, pero no profundizaba lo suficiente. Lo que no se captaba era una dimensión vital de la *Lógica*, precisamente la elaboración sistemática de los principios que constituyen «la forma fundamental de toda dialéctica», aunque oscurecidos por el velo místico.

La lógica hegeliana era de hecho el producto de dos determinaciones fundamentales: extremadamente problemática una, mucho menos la otra. (De he-

(71) *Ibid.* (La cita procede de la *Enzyklopädie* de G. W. F. HEGEL, vol. I: *Die Logik*, Berlin 1840, p. 382.)
(72) MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 17.
(73) *Ibid.*, p. 21.

cho esta última era sólo problemática por su inevitable relación con la primera, de la que no podía sino sufrir las consecuencias). El autor de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* atacaba agudamente la primera (es decir, la transustanciación ideológica de realidades socio-políticas en determinaciones lógico-metafísicas, de modo que pudiesen desvanecerse en un sentido sólo para reaparecer en el otro), pero había prestado escasa atención a la segunda. Pero una vez se hubo planteado con claridad la tarea de investigar sistemáticamente la naturaleza del capital y de las múltiples condiciones de su superación social e histórica (que necesariamente concentra el interés inicial en la perspectiva política, como «superestructura jurídico-política», cuyas contradicciones no pueden resolverse por sí, sino sólo en el contexto de una comprensión precisa de la base material de sus complejas interacciones dialécticas con la totalidad de las estructuras sociales ricas de mediaciones), se hizo imperativa la exigencia de una totalización dialéctica de todo el conjunto. Marx debía entonces indagar no sólo sobre las realidades dadas (y mucho menos sobre «realidades políticas determinadas»), sino también sobre una cantidad de fuerzas y tendencias embrionarias, sobre sus implicaciones y ramificaciones a largo plazo, en el marco de referencia de una rigurosa valoración dialéctica. Hacer emerger con precisión las implicaciones de los problemas complejos, poner de relieve la riqueza de nexos de sus determinaciones internas, seguir coherente y sistemáticamente su desarrollo hasta sus consecuencias lógicas, «conforme a su propia naturaleza», anticipar su devenir futuro sobre la base de sus determinaciones objetivas en vez de limitarse a postular posibilidades inútilmente abstractas: todo eso se hizo en *El Capital* y era inimaginable que se hiciese en otra forma que como totalización dialéctica. No es casualidad que la categoría que reaparece constantemente en los *Grundris-*

se y en *El Capital* sea la del *Sichsetzen* (74) o «autoposición», que resume en cierto sentido el modo en que las determinaciones objetivas aparecen y se afirman en el curso del desarrollo histórico social real. La inspiración en el empleo de estas y otras categorías similares (75) procede, naturalmente, de Hegel.

---

(74) Limitémonos, por falta de espacio, a dos ejemplos. El primero se refiere al capital en relación con la circulación y el valor de cambio. "La primera determinación del capital consiste, por lo tanto en que... su movimiento no es el movimiento de su desaparición, sino el movimiento en el que el valor de cambio realmente se coloca a sí mismo en cuanto tal, es la realización de sí mismo como valor de cambio. No se puede decir que en la circulación simple el valor de cambio se realice en cuanto tal. El se realiza solamente en el momento de su desaparición." (MARX, *Líneas fundamentales* cit., vol. 21, pp. 199-200.) El segundo analiza la función del capital en cuanto posición de valor *(Wertsetzen)*: "El capital está ahora puesto como valor, que en cada uno de sus momentos, en los que se presenta bien como dinero, bien como mercancía, bien como valor de cambio, bien como valor de uso, está puesto como valor que no sólo se conserva formalmente en esta modificación formal, sino como valor que se valoriza, como valor que se relaciona consigo mismo en cuanto valor. La transición de un momento al otro se presenta como un proceso particular, pero cada uno de estos procesos constituye la transición al otro. El capital está puesto, por lo tanto, como un valor itinerante, que en todo momento es capital. Está puesto, pues, como *capital circulante*; en todo momento es capital y en todo momento está circulando de una determinación a la otra. El punto de retorno es al mismo tiempo el punto de partida y viceversa (a saber: el *capitalista*). Todo capital es originariamente capital circulante, producto de la circulación y productor de la circulación, en cuanto que describe su propia trayectoria." *Ibid.*, p. 491.

(75) Son incluso demasiado numerosas para citarlas todas, y van desde "Fürsichsein" y "Sein für anderes" a "Aufhebung". "negación de la negación", etc. Veamos en cambio una inadvertida pero importante distinción entre "límite" y "obstáculo" que Marx adoptó en relación con la *Lógica* hegeliana. "Todo límite *(Grenze)* es y tiene que ser un obstáculo *(Schranke)* para él (el capital). De lo contrario, dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo. Tan pronto como él no sintiera un determinado límite como obstáculo, sino que se sintiera a gusto dentro de él él mismo habría descendido de valor de cambio a valor de uso, de la forma general de la riqueza a una existencia sustancial determinada de la misma... El límite cuantitativo de la plusvalía se le presenta sólo como obstáculo natural, como una necesidad, que él intenta constantemente dominar y superar." El fragmento correspondiente de la *Lógica* de Hegel dice así: "El límite propio de algo puesto para ese algo como una negatividad al mismo tiempo esencial, no es meramente un límite sino en cuanto tal un obstáculo." "El ser sensible, en la limitación del hambre, de la sed, etc., es el impulso de ir más allá del obstáculo que la limita, y lo supera." MARX, *Líneas fundamentales* cit., p. 276.

No en el sentido de una problemática «influencia» que haría subsistir un elemento extraño en el cuerpo del pensamiento marxiano, sino de categorías determinadas como «Daseinsformen» (76) que estructuradas en una teoría profundamente original han pasado de Hegel al universo del discurso marxiano, recibiendo en él nueva vida en una acepción cualitativamente diferente.

Marx se preocupó siempre de subrayar, más que ningún otro, que Hegel fue el primero en producir un sistema coherente de categorías dialécticas (aunque en forma altamente abstracta y especulativa), colocándose muy por encima de sus predecesores y contemporáneos. En una carta a Engels, Marx definía a Comte «poca cosa en comparación a Hegel (aunque Comte, como matemático y físico de profesión, le supera en los detalles, cuando se llega a lo fundamental, Hegel le supera infinitamente incluso en esto)» (77). Fue la capacidad sin precedentes de Hegel para aplicar su concepción totalizante de las categorías dialécticas a cualquier problema de detalle (a menos que motivaciones ideológicas le impidiesen estructuralmente hacerlo) lo que le hacía infinitamente superior a todos los adoradores positivistas del «hecho» reificado y de la «ciencia» inanimada (78).

Hemos visto en una carta citada anteriormente que Marx hacía una observación análoga sobre su propio trabajo: «Lange —escribía— es lo bastante ingenuo para decir que yo "me muevo con rara libertad" en las cuestiones empíricas. No tiene ni la más pálida idea de que ese "moverse libremente en las cuestiones" no es más que una paráfrasis del modo de tratarlas: es decir, el método dialéctico» (79). «Moverse libremente en las cuestiones» cuando,

---

(76) Véase en particular la introducción de Marx a los *Grundrisse*.

(77) A Engels, 7 de julio de 1866 en *Opere* cit., vol. 42, p. 257.

(78) Cf. la carta de Marx a Engels, 1 de febrero de 1858, a Schweitzer, 24 de enero de 1865.

(79) A Kugelmann, 27 de junio de 1870.

como en el caso de Hegel, las cuestiones se han transferido al ámbito homogéneo de un universo conceptual especulativo, era relativamente fácil, en comparación con la tarea perseguida por Marx. Este no podía limitarse a explorar la lógica intrincada de sus conceptos en cuanto tales, sino que constantemente debía referirlos a la realidad empírica. Haber conseguido el éxito de forma magistral en esa tarea, sobre la base de una concepción filosófica dialéctica sólidamente anclada en la realidad, es la auténtica medida de la grandeza intelectual de Marx.

Indice onomástico



El marxismo, la corriente ideológica que ha tenido mayor influencia práctica en la historia del mundo moderno, es al mismo tiempo un método para interpretar el mundo y para transformarlo. Por ello, su historia no puede ser solamente una exposición de lo que los marxistas -y Marx en primer lugar- han pensado, escrito y discutido, sino que también es necesario examinar los movimientos inspirados por las ideas de Marx, los procesos revolucionarios en los que los marxistas han intervenido y las tentativas de construir sociedades socialistas.

La HISTORIA DEL MARXISMO, obra en la que se aborda por primera vez de una manera amplia y exhaustiva el desarrollo del pensamiento marxista en relación con la historia del movimiento obrero, ha sido dirigida por Eric J. Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Ragioneri, Vittorio Strada y Corrado Vivanti, con la colaboración de numerosos especialistas. Todos ellos parten de la convicccción de que no existe un solo marxismo, sino muchos marxismos, en ocasiones incluso abiertamente enfrentados en duras polémicas. Esta **Historia** no pretende desde luego arbitrar entre ellos, sino situar los distintos planteamientos y las distintas soluciones a las cuestiones teóricas y practicas en las condiciones históricas en que se han formulado.

En el primer volumen (de los doce que constituyen la obra), especialistas como Eric J. Hobsbawm, Pierre Vilar, Maurice Dobb, David McLellan e István Mészáros, estudian el pensamiento del joven Marx y tres aspectos del Marx maduro que han sido objeto de un continuado debate desde su muerte: como economista, como filósofo y como historiador.